Friedrich Nietzsche

Introduction à l'étude des dialogues de Platon

traduit de l'allemand
et
présenté par
Olivier Berrichon-Sedeyn

UNIV. CATH. LOUVAIN (U.C.L.)
INSTITUT SUP. PHILOSOPHIE
BIBLIOTHÈQUE

Polemos
l'éclat

titre original :

Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge.

© 1991. Éditions de l'éclat, Combas.

Catalogue complet sur demande à
Éditions de l'éclat
F. — 30250 COMBAS

NOTE DE L'ÉDITEUR

> « Nietzsche est l'individu qui, à lui seul, a élevé le niveau global de nos pensées sur la vie, et il y est parvenu par un puissant détachement à l'égard des hommes et des choses qui l'entouraient, si bien que nous sommes contraints de partir du niveau qu'il a imposé. Sa voix couvre toute autre voix du présent ; la clarté de sa pensée fait paraître floue toute autre pensée. Pour ceux qui se sont libérés de leurs chaînes et ne reconnaissent, dans l'arène de la connaissance et de la vie, aucun tyran, *il n'y a que lui qui compte* ».
>
> Giorgio COLLI *Après Nietzsche* [1]

Ces cours de Nietzsche sur les dialogues de Platon datent des années 1871-1876 et ont été publiés pour la première fois dans l'édition Kröner en 1913 (*Nietzsche's Werke* III Abth., Bd. XIX [Philologica III], Leipzig, pp. 325-383), puis repris sans modification dans l'édition Musarion en 1921. Ils ne figurent pas dans l'édition (inachevée) de Karl Schlechta et, à notre connaissance, n'ont fait l'objet d'aucune autre édition ou traduction depuis 1922.

L'édition Colli-Montinari — du moins telle qu'elle fut conçue par ses auteurs — en prévoit la publication dans la section II, comprenant l'ensemble des *Philologica*, qui devrait paraître d'ici quelques années en Allemagne chez De Gruyter, et il ne fait pas de doute que les éditions Adelphi en assu-

1. Giorgio Colli, *Après Nietzsche*, trad. franç. Pascal Gabellone, éditions de l'éclat, 1987. p. 151 (c'est nous qui soulignons).

reront aussitôt l'édition italienne. Nous nous sommes contentés pour notre part de reprendre le texte de Kröner, apportant ici ou là quelques éclaircissements ou corrections qui tombaient sous le sens, et que nous avons signalés par des crochets obliques < >, en attendant que paraisse l'édition critique. Toutefois, pour les éditeurs français de la « Colli-Montinari » ces textes « sortent du cadre des Œuvres complètes »[2] — et, de ce fait, la numérotation initiale des volumes n'a pas été conservée —, aussi étions-nous en *droit* de nous demander si ces textes paraîtraient un jour, d'autant plus que l'édition « Pléiade » de Nietzsche, annoncée pour la fin 91, n'en prévoit pas non plus la publication.

Nous nous sommes donc risqués à cette édition — tandis qu'ailleurs paraissent ou paraîtront d'autres inédits, puisés dans ce même corpus des *Philologica*[3] — souhaitant qu'elle puisse être un jour *caduque* et que le public français puisse disposer enfin de « tout » Nietzsche comme l'appelaient de leurs vœux Gilles Deleuze et Michel Foucault dans l'« Introduction Générale » aux *Œuvres Complètes*, et tel qu'il fut patiemment et précisément recomposé par Giorgio Colli et Mazzino Montinari.

On s'étonnera sans doute qu'un éditeur puisse *souhaiter* la caducité de l'une de ses publications ; notre seul attachement à l'œuvre de Giorgio Colli nous motive ici ; le travail d'édition de ses ouvrages entrepris depuis 1987 nous inciterait presque à dire — comme pour le contredire — *qu'il n'y a que lui qui compte*, si nous ne craignions pas de manquer à la règle qu'il énonçait lui-même dans *Après Nietzsche* : « Choisir à temps ses maîtres (le flair doit être inné) et qu'ils soient peu nombreux. Les serrer, les presser, les

2. Cette décision semble toutefois avoir été prise « en cours de route » puisque en 1967, dans leur « Introduction Générale » aux *Œuvres Complètes*, Gilles Deleuze et Michel Foucault prévoient l'édition des *Philologica* et des textes de jeunesse. Ce n'est que dans la « note des éditeurs » aux volumes parus après 1970 qu'est annoncée la « sortie » des sections I et II.

3. C'est le cas d'un volume récent *Sur Démocrite*, trad. franç. Philippe Ducat, A. M. Métaillé, Paris, 1990. Signalons toutefois que le traducteur de ce volume précise à tort que ces fragments ne sont pas prévus dans l'édition Colli-Montinari ; cf. infra.

épuiser, les tourmenter, les mettre en pièces et les remettre ensemble, sans céder au charme de la polymathie »[4].

14. Giorgio Colli, *Après Nietzsche*, *trad. cit.*, p. 22.

NOTE DU TRADUCTEUR

1. Comprendre les Grecs — et avec eux, la naissance de la civilisation occidentale et sa dégradation. Comprendre tout simplement, c'est-à-dire comprendre la nature de tout ce qui est : tel est le souci de Nietzsche — l'intérêt de toute sa vie. Le cours dont nous publions ici la traduction date des hivers 1871-1872, 1873-1874 et de l'été 1876. Nietzsche enseigne alors à Bâle, et publie (1872) *La Naissance de la Tragédie enfantée par l'esprit de la Musique*. Il est plein des pensées suscitées par cet ouvrage et par la polémique passionnée dont il fut l'objet.

2. Il faut dire avant tout que cette publication est imparfaite à plusieurs titres ; tout d'abord parce que le texte que nous publions n'est pas le texte des manuscrits, même s'il ne doit pas s'en distinguer beaucoup, et qu'il comporte, de ce fait, bien des lacunes. Tel paragraphe ou telle analyse de dialogue, annoncés dans la table des matières, ne figurent pas dans l'édition Kröner qui a servi de base à notre traduction, mais aussi ce texte est lacunaire parce qu'il n'était pas destiné à la publication et bien des points restent obscurs. L'exposé de la philosophie de Platon n'est pas « complet », les examens philologiques sont partiels, l'interprétation générale n'est pas non plus complètement unifiée. Il s'agit de notes d'un professeur en vue de ses cours, et si l'on y trouve

bien des points qui expriment la pensée de Nietzsche — du Nietzsche que nous connaissons et dont nous apprécions la perspicacité —, bien des points laissent également percevoir le souci professoral, satisfaisant au canon du genre. Pourtant Nietzsche réussit à donner de Platon une interprétation qui lui est propre, fondée sur une lecture tout à la fois *attentive* et *inspirée*. L'originalité de son point de vue nous apparaît plus dans l'établissement du cadre à l'intérieur duquel il voit Platon que dans le détail de la présentation de sa philosophie. C'est donc ce cadre que nous évoquerons très brièvement.

3. Nietzsche se soucie immédiatement de la forme du dialogue. C'est-à-dire de la forme-dialogue en tant que telle, puis de la forme « poétique ». Il est impossible de commencer à parler de Platon sans réfléchir à cette forme et à sa singularité exceptionnelle dans l'histoire de la philosophie. Cette forme est une énigme extrêmement féconde. Plus on réfléchit plus elle nous livre de secrets, plus elle nous introduit au contenu qui s'y trouve logé. Du fait aussi que les pratiques d'écriture et de lecture de cette époque diffèrent essentiellement et bien évidemment des nôtres[1], il est nécessaire, pour qui veut lire intelligemment, de commencer par se demander pourquoi Platon a choisi d'*écrire*, et pourquoi a-t-il choisi d'*écrire des dialogues*. On sait que Platon lui-même, et le Socrate de Platon y répondent[2], mais ces réponses sont elles-mêmes énigmatiques, puisque c'est Socrate qui parle dans le *Phèdre* et il est impossible de rapporter immédiatement cette opinion à Platon. En outre, en dépit de la *Lettre VII*, Platon a écrit, et pas seulement pour rire. En fait nous en sommes réduits à la seule attitude véritablement convenable : *lire avec une attention constante* en supposant que *tout est important*. Nietzsche insiste ici sur quelque chose d'essentiel à la compréhension des dialogues et on ne peut s'empêcher en conséquence de regretter qu'il n'ait pas davantage écrit sur Platon dans la mesure où sa présentation au deuxième chapitre est, dans l'ensemble, assez peu attentive à l'incidence sur le contenu de la philosophie de Platon, de sa réflexion sur la forme.

1. On se reportera avec profit à l'ouvrage de Jesper Svenbro *Phrasikleia, anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, La découverte, Paris, 1988.
2. *Lettre VII* (341 b-342 a, 344 a) et *Phèdre* (274 c-275 c).

4. Ce qui intéresse Nietzsche chez un philosophe c'est sa philosophie en tant qu'elle témoigne de l'homme qui l'a écrite, de la vie qu'il a vécu et de la vie dont elle est l'*expression*. C'est en ce sens qu'on peut parler d'une « psychologie » de Nietzsche. La psychologie nietzschéenne est un sens aigu de la complexité de l'âme et des faux-semblants. A-t-il pour autant toujours raison ? Sans doute pas. Et pour nous, sans doute pas en ce qui concerne Socrate et Platon, mais tel n'est pas ici notre propos. Il n'en demeure pas moins que ses positions restent fécondes et qu'il est souvent terriblement perspicace. La philosophie n'est pas pour lui une activité savante, tranquillement pratiquée par des professeurs d'université. Une telle activité lui apparaît plutôt comme une trahison de la philosophie. La philosophie est l'exigence de parvenir à une vérité absolue, à saisir le fond de toutes choses. Une telle exigence démesurée ne saurait s'accommoder de situations tièdes et l'on sait quelle fut la vie de Nietzsche[3]. Nietzsche réfléchit en somme sur la forme, puis souligne la visée humaine ou « vitale » de son point de vue. On retrouve cela dans la *Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*[4] et dans la critique des « savants » dans la sixième partie de *Par delà bien et mal* et dans les deux premières *Considérations inactuelles*.

5. Nietzsche écrit : Platon est le guide de la jeunesse en philosophie, il manifeste une nature philosophique exubérante et une puissance expressive qui a toujours été justement soulignée (cf. pp. 5-6). Mais cette puissance est fondamentalement ambiguë et le mérite de Nietzsche — et du point de vue critique de Nietzsche envers Platon — est de mettre en

3. Parmi les très nombreuses biographies de Nietzsche, nous avons une prédilection particulière pour celle de Daniel Halévy, récemment republiée dans la collection de poche « Pluriel », avec un avant-propos et de précieuses notes par G. A. Goldschmidt.
4. « Je ne veux extraire de chaque système que le fragment de personnalité qui s'y trouve », *O. C.* tome I, vol. II, *Fragments posthumes 1870-1873*, Gallimard, Paris, 1975, p. 209.

évidence cette ambiguïté alors qu'on a plutôt tendance, à son époque, à s'extasier sur les beautés et l'élévation du style et de la pensée. Il est vrai que telle n'est plus l'attitude la plus répandue aujourd'hui, laquelle consiste plutôt à trouver ennuyeuse cette écriture. Il se peut que pour bien lire Platon aujourd'hui, il faille d'abord retrouver derrière le cynisme contemporain, l'admiration spontanée du cœur pur lorsqu'il se découvre en harmonie avec l'élévation des sentiments de Platon. Nietzsche est d'ailleurs, en ce sens, plus proche de Platon que bien des philosophes. Chez lui la pensée est liée à l'éveil d'une certaine émotion.

6. La philosophie est inséparable d'une dramatisation ou d'une concrétisation. Mais le concret nietzschéen est la vie de la « personne Nietzsche » ou la vie qui le traverse, le déchire et s'exprime à travers lui, tandis que le concret d'un dialogue de Platon est une vie fictive, travaillée avec un soin artisanal et qui renvoie vers une autre conception de la vie de la pensée, moins subjective. Chez Platon, il y a le concret de la mise en scène pittoresque de la pensée, et il y a tout le travail que le lecteur peut faire et qui le conduira à une pensée vivante. Mais cette pensée vivante est la pensée de l'intelligence, même si c'est une intelligence animée par une très grande passion ou énergie. Il y a chez Nietzsche une attitude ambiguë vis-à-vis de l'intelligence ; d'un côté il est incontestable que nous avons à faire à une vie toute entière tournée vers l'exigence de comprendre, et de l'autre cette compréhension est moins intellectuelle, elle vise moins à une compréhension intellectuelle et tend même à considérer cette compréhension intellectuelle comme une maladie. Il est clair que l'émotion ne suffit pas pour comprendre. Il est également clair que le cynisme contemporain, qui n'est guère propice à l'intérêt pour Platon, est partiellement la conséquence de la vulgarisation de la lecture de Nietzsche. Il faut alors, au risque de rappeler des évidences, se souvenir de l'importance de distinguer une grande pensée de sa vulgarisation.

7. Nietzsche a raison : il faut examiner la beauté platonicienne. Lire philosophiquement Platon, c'est ne pas succomber aux charmes de l'écriture platonicienne. Mais on ne peut alors faire l'économie d'une réflexion sur ces charmes.

8. Nietzsche, on le sait, se sent bien plus de sympathie pour les penseurs présocratiques[5] qui peuvent être aussi des artistes, mais ne sont pas dialecticiens. Platon, disciple de Socrate, est dialecticien. La dialectique est, selon Nietzsche, la sinistre mise à plat rationnelle des opinions. Or Platon est aussi bien poète que le contraire du poète et l'adversaire des poètes. L'exubérance de Platon est ambiguë : elle est à la fois poétique et philosophique. Il y a chez Platon, comme chez Socrate, un désir prodigieusement vivant, une très grande force vitale, tournée vers une activité philosophique qui rompt avec la tradition antérieure et en laquelle Nietzsche voit la cause lointaine de la maladie de la civilisation occidentale. L'étrangeté de Socrate, pour Nietzsche comme pour nous après lui — et en partie à cause de lui —, c'est justement cette conjonction de la très grande puissance vitale et d'une intelligence qui semble toujours maîtresse, qui tend toujours à maîtriser les instincts, c'est-à-dire, toujours pour Nietzsche, à maîtriser la vie. Mais après tout l'intelligence socratique ne mérite-t-elle pas d'être encore défendue ? Qui sait ce que penserait Nietzsche de la vulgarisation de son attaque contre Socrate ?

9. La richesse expressive de l'écriture de Platon a cependant cette qualité, depuis toujours reconnue : elle suscite l'amour de la philosophie. Ici encore nous nous demandons dans quelle mesure cela est encore vrai pour nous. Nos habitudes soupçonneuses nous font bien vite aplatir le texte de Platon et nous le rendent très étranger, ce qui fait qu'il n'est plus lu comme il pouvait l'être encore il y a quelques décen-

5. « L'activité des philosophes plus anciens [que Platon], même s'ils n'en étaient pas conscients, débouche sur un salut commun et une purification générale. Le cours puissant de la civilisation grecque ne doit pas être interrompu et de terribles dangers doivent être écartés de sa route : le philosophe protège et défend sa patrie » *op. cit.*, p. 218.

nies. Mais quels textes aujourd'hui peuvent donner l'amour de la philosophie ? L'amour de la philosophie manque. Et l'amour manque terriblement dans ce qui se publie sous le nom de philosophie aujourd'hui. Mais pour qui ressent encore de la force vitale et qui se sent encore la force d'aimer, Platon est là, prêt à répondre à son attente.

10. Nietzsche souligne l'importance de Platon pour comprendre philologiquement la transition entre les présocratiques et Aristote, car Platon est à la fois philosophe et artiste. Sans Platon nous ne saurions aucunement imaginer un philosophe-artiste. Cette proposition est cependant équivoque : Platon est-il le seul à parler des présocratiques ? En outre s'il est, lui, à la fois philosophe et poète, ce n'est pas au sens des présocratiques. De plus dans la lignée qui va des Présocratique à Aristote, il y a Socrate qui ne fut ni artiste, ni écrivain.

11. Dans son introduction Nietzsche envisage ensuite Platon en tant qu'écrivain. Il examine le statut de l'écriture de Platon et ce qu'il dit est fort révélateur tant de sa propre opinion que du problème réel. Platon écrivain n'est qu'une image lointaine et affaiblie du Platon enseignant à l'Académie ; l'écriture des dialogues ne vise qu'à susciter une réminiscence de conversations antérieures, à affermir dans le combat politique ses compagnons. Nietzsche s'oppose ainsi à ceux qui voient dans Platon un écrivain au sens moderne du terme. Ses écrits ont un but politique. Platon est un *agitatorischen Politiker*, il n'écrit que dans le but de propager une nouvelle conception du monde, il veut véritablement *changer le monde*. L'écriture n'est en rien un souci littéraire, il n'y a pas chez les Grecs d'intérêt pour l'écriture en elle-même.

12. Socrate et plus encore Platon sont des philosophes en exil sur la terre et dans leur cité et qui par conséquent « conspirent contre leur patrie ». Socrate est profondément corrupteur puisqu'il rompt l'unité de la civilisation grecque, d'une appréhension du monde sans « arrière-monde », en recherchant contre l'art, source de relation organique avec

la communauté, une vérité platement rationnelle et dialectique. Mais Socrate, qui est la source de tous les maux, n'écrivait pas. C'est avec Platon que notre image du philosophe se forme, et cette image est pour Nietzsche fondamentalement inférieure à celle que nous donnent les fragments des présocratiques.

13. Nietzsche présente Platon comme un « activiste politique » en réaction contre les présentations de Tenneman, de Schleiermacher et de Hermann. Tenneman voyait en Platon le professeur de philosophie avec son système philosophique. Nietzsche ne se hasarde pas à critiquer ce Tenneman. Il est clair que pour lui, voir en Platon l'équivalent d'un professeur d'université moderne, avec en outre un « système » philosophique, c'est projeter dans le passé une réalité bien datée. Les Grecs ne connaissaient pas cet animal moderne qu'est le professeur d'université et ils connaissaient encore moins l'exigence de donner à la philosophie une forme systématique qui remonte tout au plus à Descartes et qui caractérise bien mieux Kant et l'idéalisme kantien ; les grecs sont plus « étrangers » que cela au monde moderne.

14. Schleiermacher est d'une autre envergure. Ses traductions de Platon et l'interprétation qu'il donne de sa philosophie ne sont pas négligeables et on ne peut pas dire que Nietzsche soit envers lui d'une justice exemplaire, ni surtout qu'il permette de comprendre son point de vue. Sans doute aussi son public devait-il mieux connaître que nous les positions de Schleiermacher. Nietzsche n'en présente qu'une épure : Platon aurait conçu ses dialogues comme un cursus d'enseignement complet s'adressant à un élève idéal. Nous sommes loin de la subtilité avec laquelle Schleiermacher défend son point de vue. Le passage suivant permettra de mieux saisir l'angle sous lequel Schleiermacher envisage les dialogues de Platon :

> « Il est nécessaire que le résultat de la recherche ne soit pas tout simplement affirmé et écrit noir sur blanc... mais que l'âme du lecteur soit contrainte à rechercher le résultat et soit mise sur la voie de la

découverte de ce qu'elle cherche. La première chose s'effectue en éveillant dans l'âme du lecteur la conscience de son propre état d'ignorance, une conscience claire au point que l'âme ne puisse aucunement souhaiter rester dans un tel état. La deuxième chose est effectuée, ou bien en tissant une énigme à partir de contradictions, énigme dont la seule solution possible se trouve dans la pensée visée, et en glissant, souvent d'une manière apparemment très étrange et comme par hasard, une allusion que seul celui qui est vraiment et spontanément engagé dans la recherche remarquera et comprendra ; ou bien en recouvrant la première investigation par une autre, mais non comme si cette autre jouait le rôle d'un voile mais comme s'il lui était poussé naturellement un peau : cette autre investigation cache au lecteur inattentif, et seulement à lui, la chose même qui est censée être remarquée ou trouvée, alors que l'aptitude du lecteur attentif à saisir la liaison intrinsèque entre les deux investigations est déguisée et stimulée » (*Platon's Werke*, introduction à la *République*).

15. Le point essentiel de l'interprétation que Nietzsche donne de Platon dans le chapitre II,c'est l'art. Platon et l'art. L'art et la politique ou l'art et la morale. Nietzsche critique l'opinion de Schopenhauer selon laquelle l'origine de la théorie des Idées de Platon serait une appréhension esthétique de la réalité. Platon est le disciple de Socrate et Socrate, comme on le sait, a mérité sa condamnation à mort, puisqu'il était effectivement coupable de corruption de la jeunesse. Sa corruption cependant est morale, moralisante. Elle détourne les jeunes gens de la vie, et Platon est même « pire » que Socrate dans la mesure où il n'a pas été un bon citoyen alors que Socrate conservait encore ce lien avec sa communauté politique. Platon, selon Nietzsche, en menant une vie essentiellement privée, et faut-il ajouter, en écrivant et en enseignant, a coupé définitivement le lien qui reliait encore la pensée à la communauté politique. Et c'est ce lien organique que Nietzsche voyait dans la tragédie grecque et qu'il voit dans l'espérance du grand projet wagnérien. Cependant Nietzsche a très vite perçu les limites du germanisme de Wagner.

Sa pensée va bien au delà d'un souhait de régénération nationale. Dans cette élévation, Nietzsche trouve en Platon comme en Socrate, des compagnons, même si ce sont aussi des adversaires ; ses adversaires par excellence.

O. B.-S.

Le traducteur tient à remercier Françoise Bech pour sa bienveillante collaboration.

INTRODUCTION A L'ÉTUDE DES DIALOGUES DE PLATON

(Cours de l'hiver 1871-1872 et de l'hiver 1873-1874 trois heures chaque fois ; Été 1876 « Platon, sa vie et son enseignement » de une à deux heures à chaque fois.)

TABLE DES MATIERES[1]

Introduction

Chapitre I
§ 1. La littérature récente sur Platon
§ 2. La vie de Platon
§ 3. Introduction aux dialogues particuliers.
1. *Politeia*, la *République* ; 2. le *Timée* ; 3. le *Critias*, un fragment ; 4. le *Clitophon* ; 5. les *Lois* ; 6. le *Phédon* ; 7. le *Ménon* ; 8. l'*Ion* ; 9. le *Phèdre* ; 10. le *Banquet* ; 11. le *Lysis* ; 12. l'*Euthydème* ; 13. le *Gorgias* ; 14. le *Protagoras* ; 15. le *Parménide* ; 16. le *Cratyle* ; 17. le *Théétète* ; 18. le *Sophiste* ; 19. le *Politique* ; 20. le *Philèbe* ; 21. Les petits écrits : *Alcibiade majeur, Charmide, Hippias majeur, Théagès*, les *Rivaux, Hipparque, Minos, Axiochos, Épinomis*, περὶ τοῦ δικαίου [Sur le juste], περὶ ἀρετῆς [Sur la vertu], Demodocos, Sysiphe, Ὅροι [Définitions], Hippias mineur, Lachès, Alcibiade mineur, Euthyphron, Apologie de Socrate, Ménexène, Criton.

1. N.d.T. — Cette table des matières est celle de l'édition Kröner. Elle donne le plan complet du cours. Certains chapitres manquent pourtant dans le texte, tel qu'il est publié par Kröner. Il n'a pas été possible de savoir si ces chapitres ne figurent pas effectivement dans le manuscrit ou s'ils n'ont pas été rédigés par Nietzsche.

Chapitre II — La philosophie de Platon en tant que témoignage sur l'homme Platon

§ 1 Deux modes de connaissance ; § 2 Possibilité du savoir ; § 3 Rapport avec l'enseignement d'Héraclite ; § 4 Le rapport à Kratyle ; § 5 Influence de Socrate ; § 6 Combat contre le sensible ; § 7 Les concepts socratiques ; § 8 Critique de la faculté de connaître ; § 9 Distinction de deux sortes d'être ; § 10 La dialectique comme voie de la connaissance de l'être ; § 11 Portrait du philosophe accompli ; § 12 Une fausse compréhension de l'origine de la théorie des Idées ; § 13 L'opposition de la science et de l'art ; § 14 Platon est-il parti de l'idée esthétique ? ; § 15 Autres objections contre l'hypothèse d'une genèse esthétique ; § 16 L'élément éthique dans la genèse de la théorie des Idées ; § 17 L'élément pythagoricien dans la théorie des Idées ; § 18 Les nombres chez les pythagoriciens ; § 19 La théorie pythagoricienne de l'immortalité ; § 20 L'appréhension pythagoricienne de la réalité effective ; § 21 Revue des influences subies par Platon ; § 22 La genèse du philosophe ; § 23 Platon en tant que moraliste (*ethiker*) ; § 24 Définition générale de la vertu ; § 25 Comment la κακια [méchanceté] de l'âme est-elle possible ? § 26 Les quatre vertus cardinales ; § 27 Sagesse ; § 28 ἀνδρεία [courage] ; § 29 σωφροσύνη [modération] ; § 30 δικαιοσύνη [justice] ; § 31 Le degré inférieur de la vertu ; § 32 εὐδαιμονία [le bonheur] ; § 33 L'immortalité de l'âme ; § 34 Causes de l'immortalité de l'âme ; § 35 Matière ; § 36 Origine de la matière.

Plato amicus sed —

[Ajout postérieur à 1874 (?)] : « Platon et ses prédécesseurs. Une tentative pour venir en aide à ceux qui veulent lire Platon et qui comprennent la nécessité de s'y préparer ».

INTRODUCTION

La tâche principale est donnée dans le titre : Introduction aux dialogues. Par conséquent, examen de *tous* les dialogues sans exception, en vue d'une lecture approfondie de chacun d'eux. Avant tout, les présuppositions, l'époque, les personnages, le nom, puis l'*arrangement* du dialogue. Ensuite, sa forme poétique. Caractéristiques et beautés notables. En tant qu'introduction, elle doit comporter : *1.* Une vue d'ensemble de la littérature récente et des questions proprement platoniciennes ; *2.* un résumé de sa vie selon les sources originales et un essai de présentation de la personnalité de Platon.

Dans les recherches, la méthode courante consiste à faire abstraction, ou bien de la philosophie, ou bien du philosophe ; nous voulons suivre cette dernière voie : nous nous appuierons seulement sur le système. L'homme est encore plus singulier que ses livres.

Platon a toujours été considéré avec raison comme le véritable guide philosophique de la jeunesse. Il donne l'image

paradoxale d'une nature philosophique *débordante*, également capable de visions d'ensemble grandioses et *fulgurantes*, et du travail dialectique du concept. L'image de cette nature débordante enflamme le désir (*Trieb*) de philosopher : elle éveille assurément le θαυμάζειν [l'étonnement admiratif], le πάθος [l'affect] proprement philosophique. La théorie des Idées est quelque chose de très étonnant, une préparation inestimable à l'idéalisme kantien. Tous les moyens y sont mis en œuvre, le mythe y compris, pour enseigner la stricte opposition de la Chose en soi et du phénomène, par quoi commence toute philosophie vraiment profonde : alors qu'ici l'opposition courante entre le corps et l'esprit est encore à surmonter.

Pour le philologue, la valeur de Platon est encore plus considérable. Platon doit, pour nous, remplacer les écrits sublimes, et aujourd'hui perdus, des philosophes pré-platoniciens. Imaginons que les écrits de Platon aient été perdus, que la philosophie commence avec Aristote, et nous ne pourrions aucunement nous imaginer ce *philosophe* ancien, qui est, en même temps, *artiste*. Nous n'aurions aucun exemple, en pleine époque classique, de l'ampleur de l'idéalisme grec : nous ne pourrions aucunement comprendre le profond bouleversement, entièrement nouveau, dû à Socrate, qui s'est opposé avec un radicalisme incroyable au monde existant en politique, en éthique et en art. Platon est le seul grec qui, à la fin de l'époque classique, ait adopté une attitude critique : pour nous, le plus grand θαῦμα [sujet d'étonnement], lorsque nous pensons à ce que nous estimons au plus haut point dans ce monde-là, est ce que Platon a présenté à ses lecteurs.

En tant qu'*écrivain*, Platon est le prosateur richement doué, aux ressources les plus grandes, maîtrisant tous les registres, l'écrivain le plus accompli et le plus cultivé de l'époque la plus cultivée. Dans la composition, il fait montre d'un grand talent dramatique. Mais il faut toujours conserver à l'esprit que l'écrivain Platon n'est qu'un εἴδωλον [une image] du Platon qui *enseigne*, une simple réminiscence (ἀνάμνησις) des discours du jardin d'Akademos. Pour cela aussi, il nous faut nous servir des écrits, afin de retrouver l'esprit de ce cercle philosophique. Pour une époque littéraire[2] comme la

2. N.d.T. — *litterarische*, le sens est plutôt péjoratif.

nôtre, il est très difficile de bien garder à l'esprit ce caractère de simple souvenir propre aux dialogues platoniciens. Ils ne décrivent pas un monde imaginaire, uniquement littéraire, comme n'importe quel dialogue moderne. Il nous faut essayer de retrouver l'*homme* Platon *à partir* de l'écrivain : tandis que, habituellement, chez l'homme moderne, l'œuvre (les écrits) a plus de valeur que ce qui touche à son auteur, les écrits contenant l'essentiel, il en est autrement chez le Grec qui est tout entier homme public et seulement accessoirement homme de littérature (*litterarisch*). Plus que ses écrits, certains faits que nous a transmis la tradition, par exemple les voyages politiques, nous donnent une image exacte du trait fondamental de Platon. Nous ne pouvons le considérer comme un systématique *in vita umbratica*, mais au contraire comme un activiste politique, qui veut changer entièrement le monde et qui est, *entre autres choses*, et encore en vue de cette fin, un écrivain. La fondation de l'Académie est pour lui quelque chose de bien plus important : il écrit, pour affermir dans le combat ses compagnons de l'Académie.

CHAPITRE PREMIER

§ 1. La littérature récente sur Platon

[Sont discutés en détail, Tennemann, Schleiermacher, Ast, Socher, Stallbaum, H. Ritter, C. Fr. Hermann, Zeller, Steinhart, Susemihl, Suckow, Munk, Bonitz, Ueberweg, H. v. Stein, Schaarschmidt, Grote. Dans ce qui suit sont évoqués quelques passages tirés du commentaire de Schleiermacher. La traduction de Schleiermacher est considérée comme « la meilleure jusqu'à présent, du point de vue de l'élégance de son allemand : je la tiens cependant pour écrite en un allemand ampoulé et néfaste, néfaste tant du point de vue de son propre style que du point de vue même de la compréhension du style des dialogues de Platon. Il fait partie des stylistes néfastes comme Hegel ».]

... Cette distinction en trois classes vaut chronologiquement comme objectivement. Schleiermacher voit donc dans toute la vie de Platon une tendance constamment semblable, qu'illustre l'image de l'« entretien philosophique », de sorte que toute l'activité de l'écrivain serait comme un grand λόγος. En cela, il se fonde sur la pensée selon laquelle, par ces écrits, « celui qui ne sait pas encore est conduit au savoir » ; ce qui s'effectuerait par la plus grande approximation de la meilleure forme d'enseignement, l'entretien oral. L'hypothèse tout entière est en contradiction flagrante avec la déclaration du *Phèdre* et elle s'appuie sur une interprétation erronée. Platon dit que l'écrit n'a de signification que pour celui qui sait déjà, comme un moyen de se souvenir. C'est pourquoi l'écrit le plus accompli doit imiter la

forme orale de l'enseignement : en vue, par conséquent, de rappeler comment celui qui sait a acquis son savoir. L'écrit doit être « une mine de moyens de remémorisation pour soi et pour ses compagnons philosophiques ». Selon Schleiermacher, l'écriture doit être *le moyen le meilleur en second*, d'amener *celui qui ne sait pas* au savoir. La totalité des dialogues a donc un but propre et commun d'enseignement et d'éducation. Mais selon Platon l'écrit n'a pas de façon générale un but d'enseignement et d'éducation, mais au contraire seulement un but de remémoration pour qui est déjà éduqué et instruit. La déclaration du *Phèdre* présuppose l'existence de l'Académie, les écrits sont des moyens de remémoration destinés aux membres de l'Académie. La pensée de Schleiermacher présuppose que Platon s'est toute sa vie tenu à *un seul* cursus d'enseignement ; c'est une pensée invraisemblable car les personnes changent et les talents <des élèves> sont différents. Ce serait donc un incroyable formalisme de professeur envers la παγκάλη παιδιά [le très beau jeu] de l'écriture que de s'être conformé en tout et pour tout en quarante années d'enseignement à une seule sorte de cursus propédeutique : d'avoir fait abstraction de ses propres connaissances et de leur situation à chaque fois différente, et au contraire de ne s'être tourné que vers le développement totalement fictif d'*un seul* disciple qui aurait été enseigné avec une régularité totale pendant quarante années. (Si tel était bien son projet, il lui aurait fallu en laisser quelque signe, autrement, le projet dans son ensemble aurait risqué d'échouer. Il lui fallait laisser derrière lui pour le lecteur quelque indication.)

Ici <chez Schleiermacher>, en premier lieu, aucune considération n'est prise de l'*artiste*, qui éprouve le besoin de s'exprimer. Ensuite, il n'est pas non plus tenu compte du *réformateur politique*, qui assurément n'a pas annoncé dans la seule dernière moitié de ses quarante années d'activité d'enseignement, la nécessité d'une réforme de l'État. Que l'on pense simplement au fait que dans la quarantième année de sa vie, eurent lieu le premier grand voyage et la fondation de l'Académie. Troisièmement, aucune considération du *maître* : il ne s'adresse pas en premier avec ses écrits au public, mais à ses élèves. L'hypothèse de Schleiermacher n'est possible que dans une époque *littéraire*. Tandis que Tennemann voyait en Platon le professeur d'université avec son

système, Schleiermacher voyait en lui le *littérateur qui enseigne*, qui a un public idéal de lecteurs et qui veut l'éduquer avec méthode : quelque chose comme ce que lui-même a cherché à faire dans ses *Discours sur la religion* en s'adressant aux hommes cultivés.[3]

Il semble néanmoins que Schleiermacher, avec cette image, ait bien rapproché Platon de ses contemporains : il l'a présenté comme un de nos grands classiques. Nous voyons à partir de là apparaître un culte de Platon, avec des imitations de la forme dialogue par Schelling et Solger, et un travail plein de zèle des philologues, surtout Boeckh et Heindorf. Une conséquence des points de vue de Schleiermacher fut le livre de Ast, *Platons Leben und Schriften* (Leipzig, 1816). Selon ce dernier, la forme et la matière des dialogues surgit à partir d'*un seul* germe. Le trait proprement platonicien ne peut nulle part se démentir lui-même. C'est dans les ouvrages les plus grands qu'il faut chercher cet esprit : selon lui, c'est d'après cet esprit que l'on doit juger les autres ouvrages et les rejeter s'ils n'y correspondent pas. Il rejette donc, en dehors du *Ménon*, de l'*Euthydème*, du *Charmide*, du *Lysis*, du *Lachès*, déjà rejetés par Schleiermacher, les deux *Alcibiades*, les deux *Hippias*, le *Ménexène*, l'*Ion*, l'*Euthyphron*, l'*Apologie de Socrate*, le *Criton* et les *Lois*. A l'instar de Schleiermacher, il distingue trois groupes : d'abord les socratiques, où le poétique et le dramatique prédominent ; ensuite les dialogues dialectiques ; et enfin les dialogues platonico-socratiques dans lesquels le poétique et le dialectique s'entremêlent. — Tout le principe de l'athétèse doit être considéré avec la plus grande défiance : la perfection comme norme : c'est encore un critère fondamentalement esthétique qui ne s'accorde en rien avec ce que dit Platon lui-même sur le ressouvenir (ὑπόμνησις) L'intention de Platon n'était pas de faire une œuvre d'art : l'œuvre d'art n'apparaît qu'ici ou là, presque de façon accessoire. D'abord, il s'agit seulement de fixer une conversation qui a effectivement eu lieu au moyen de la remémoration : cela est obtenu à la manière dont procédaient les sculpteurs grecs pour idéaliser le portrait. Ils n'étaient pas des « réalistes », Platon non plus. Mais il est

3. N.d.T. — La suite du titre des *Discours sur la religion* est : « à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés » (cf. la traduction française de I. J. Rougé, Aubier, Paris, 1944).

erroné de prétendre pouvoir distinguer les ouvrages en authentiques et inauthentiques selon le *degré de cette idéalisation* : car ainsi, le principe esthétique est *souverain*. La *République* est un écrit bien plus important que le *Gorgias* ou le *Banquet* et pourtant, d'un point de vue esthétique, sa valeur est bien moins grande. Ce souci *instinctif de la forme* (*Dieser bildende Trieb*) chez Platon ressemble un peu à celui d'Hérodote et de Thucydide : c'est l'expression artistique involontaire de l'Hellène, et nous ne pouvons aucunement considérer Platon uniquement en tant qu'artiste. Il l'est, pour ainsi dire en opposition à sa connaissance socratique et peu à peu sa puissance artistique est de plus en plus réprimée, par exemple dans les *Lois*. Nous adoptons une position erronée, si nous le prenons pour un exemple type du style artistique grec alors que cette capacité était en fait extrêmement courante, et que le trait *spécifiquement* platonicien, c'est-à-dire le politico-dialectique est quelque chose d'unique. L'esthétique *n'*est *pas* chez Platon recherchée ; peu à peu elle est combattue de front. Le dialogue ne doit pas être considéré comme quelque chose de *dramatique*, mais comme la remémoration d'une démarche dialectique. Donc — *le degré de perfection n'est pas du tout un principe critique* alors que la visée de la remémoration est une vérité. Car nous ne connaissons rien des raisons qui conduisirent à chaque fois Platon à la παγκάλη παιδιά [au très beau jeu (c'est-à-dire à l'écriture)] : qu'elles soient importantes ou non. Mais nous ne savons rien d'une tendance plus élevée toujours semblable dans tout ce qu'il écrivait et que l'on devrait qualifier d'esthétique. Il y a après tout des natures qui ne publient que ce qui leur semble parfait : la plupart n'agit pas ainsi. Qu'adviendrait-il de l'œuvre complète de Goethe si nous lui appliquions un tel critère ? D'autre part, Platon a pu avoir l'impression d'une certaine perfection dans tout ce qu'il écrivait — non pas dans un sens esthétique, mais en tant que maître vis-à-vis de ses élèves, en tant que maître en dialectique. La dialectique chez Platon est souvent *pour nous* quelque chose d'ennuyeux, elle nous fait sourire etc., etc. Pour lui-même, et pour son époque, la dialectique est le trait distinctif du philosophe, que l'on considère comme la qualité la plus rare. Chaque dialogue dialectique est dans cette mesure quelque chose de parfait dans la mesure même où une capacité très rare s'y

exprime.[4] On serait en droit d'établir un critère en se fondant sur la *perfection dialectique*, si toutefois *nous* étions en mesure de porter un jugement général sur les degrés de la dialectique ! Deuxièmement, la nature de Platon n'est en rien absolument logique et là où nous remarquons une certaine incohérence du développement logique, là justement se trouvent quelquefois ses points forts. Donc ce critère n'est pas non plus applicable : ni la perfection artistique, ni la perfection dialectique ne constituent une norme assurée.[5]

L'ouvrage de Socher (Munich, 1820) sur les écrits de Platon ressemble à celui de Ast, mais il est plus scientifique et plus philologique. Les critères de l'authenticité, il les prend dans les ouvrages généralement admis : le *Phédon*, le *Protagoras*, le *Gorgias*, le *Phèdre*, le *Banquet*, la *République* et le *Timée*. Il distingue quatre périodes dans les écrits : *1.* jusqu'à la mort de Socrate comprise ; *2.* de sa trentième à sa quarantième année, jusqu'à la fondation de l'Académie ; *3.* jusqu'à la cinquante-cinquième ou la soixantième année ; *4.* la grande vieillesse. Il place un bon nombre de dialogues mineurs, le *Lachès*, l'*Hippias mineur*, l'*Alcibiade majeur*, etc., contre Ast, dans la première période de la vie de Platon. Cela recouvre la catégorie très répandue des « écrits de jeunesse », une notion pour nous à rejeter entièrement. L'expérience de tous les grands génies montre que les années de vingt à trente ans portent déjà en elles tous les germes de leur grandeur propre, la plupart du temps dans le jaillissement d'un débordement vital à l'état brut, imparfait, mais d'une infinie richesse. Il est tout à fait absurde de considérer les dialogues qui n'aboutissent pas comme des « écrits

4. Note de l'édition Kröner — Le passage qui commence à « donc le degré de perfection... jusqu'ici, est repris dans les « Leçons sur l'histoire de la littérature grecque » § 11.

5. Note de Nietzsche — *Objections contre le critère de la perfection* :
1. Il n'était pas à ce sujet un écrivain au sens strict, pour mettre un tel accent sur la perfection. Il l'était seulement accessoirement : le très beau jeu (παγκάλη παιδιά).
2. Il n'a pas le moins du monde pensé faire des œuvres d'art.
3. Au caractère de remémoration s'ajoutent bien des choses fortuites et de moindre importance.
4. Répondant directement à la demande de quelques élèves, il a écrit ici et là un entretien.
5. La preuve dialectique vaut pour lui comme la plus élevée : cela s'oppose à l'exigence de perfection.

de jeunesse ». Nous nous conformons à la tradition selon laquelle le *Phèdre* est le premier écrit, ce qui implique que cette notion d'écrits de jeunesse, *1.* est contredite par le témoignage de Platon lui-même ; *2.* qu'elle ne convient nullement à une époque qui n'est pas littéraire. Le besoin d'*écrire* est à cette époque encore peu répandu. Le jeune homme en particulier avait alors des projets et des buts tout autres que celui d'écrire. — Il est important de noter que Socher considère comme inauthentiques trois grands dialogues, le *Parménide*, le *Sophiste*, le *Politique* pour des défauts dans le contenu et dans la forme. Quelques phrases importantes à retenir : Platon n'a pas écrit aux environs de sa trente-septième année la *République* ; le *Phédon* n'a pas été écrit à la même époque que le *Banquet* ; le *Gorgias* n'a pas été rédigé au moment du procès de Socrate ; le *Protagoras* et le *Phèdre* ne doivent pas être tenus pour des écrits premiers ; le *Phèdre* serait le programme initial au début de l'activité d'enseignement de Platon...

Très important, de C. Fr. Hermann, *Geschichte und System der Platonische Philosophie* (Heidelberg, 1839), un ouvrage plein d'érudition et de véritable perspicacité. Il s'oppose à Schleiermacher. Il se demande si Platon, quand bien même il aurait eu effectivement une telle intention, aurait pu si bien la cacher qu'aucun de ses contemporains ne l'aurait remarquée — et personne, jusqu'à Schleiermacher ! Il croit également à l'image d'un développement organique des écrits de Platon : non pas d'un développement dont Platon donnerait lui-même l'exemple à ses lecteurs et dont il connaîtrait déjà la fin et le but, mais d'un développement effectivement vécu, dont le cours serait parallèle à celui de l'écriture. Il appelle cela un développement « purement historique » en opposition au développement « pseudo-historique » de Schleiermacher. L'« unité spirituelle des œuvres » ne tient ni à un enchaînement méthodique ni à une conception du monde constamment semblable, mais à *la vie spirituelle propre de l'auteur*. La compréhension de l'évolution de la philosophie de Platon est exigée avant tout. Hermann est persuadé que Platon n'a pu mettre la touche finale à son système avant son retour de son grand voyage : il tient tous les dialogues antérieurs à sa quarantième année pour des signes des étapes de son évolution. Il n'y avait pas à Athènes beaucoup de facilités pour l'étude de la philosophie ancienne :

c'est pourquoi, il a dû voyager. Il serait parti de l'éthique de Socrate : après l'événement bouleversant de sa mort, il s'est rendu à Mégare chez Euclide ; ensuite, par son voyage en Sicile, il est entré en relation avec les Pythagoriciens. La première période contient les écrits socratiques l'*Hippias mineur*, l'*Ion*, l'*Alcibiade*, le *Charmide*, le *Lysis*, le *Lachès*, puis le *Protagoras*, l'*Euthydème*, le *Ménon*, et l'*Hippias majeur*. La deuxième période nous laisse percevoir l'influence de Mégare : le *Cratyle*, le *Théétète*, le *Sophiste*, le *Politique* et le *Parménide*. La troisième période avec en premier le *Phèdre* comme programme, ensuite le *Ménexène*, le *Banquet*, le *Phédon* et le *Philèbe* ; elle se termine par la *République*, le *Timée*, le *Critias*, et les *Lois*. *Période I.* Caractéristiques particulières de la jeunesse : socratisme strict : il n'y laisse pas percevoir d'autre conception de l'existence que celle dont nous avons pu prendre connaissance à propos de Socrate et de Xénophon. *Période II.* Après avoir pris connaissance des enseignements de ses prédécesseurs, il les combat et les mêle à l'enseignement socratique. La perspicacité dialectique devait nécessairement reculer devant la force de l'expression poétique[6] : ici et là, lourdeurs et obscurités. Ils sont composés dans un style très éloigné du berceau de la classicité. De là les duretés et les rudesses du style. *Période III.* A son retour chez lui, il fait un retour sur lui-même : enrichi d'un trésor d'images et d'idéals par la connaissance de la philosophie pythagoricienne, leur réalisation effective lui apparaît maintenant comme le couronnement de son existence...

Un tel point de vue se dit strictement « historique ». Ne nous laissons pas abuser. C'est la tendance courante, pour la représentation historique d'un grand homme, que de présupposer une correspondance entre ses événements vécus à l'extérieur et ses métamorphoses intérieures. Mais cette correspondance n'est pas du tout une nécessité, si l'on se rapporte aux plus grands exemples. Qu'on pense un peu à une certaine postérité de Goethe, qui s'est efforcée d'expliquer son retour à des formes et des thèmes authentiquement allemands par l'influence du « soulèvement allemand » :

6. N.d.T. — Le raisonnement paraît obscur : on pourrait penser au contraire que la perspicacité dialectique devait nécessairement faire reculer la force de l'expression poétique.

quelle erreur ! (il en est de même pour le critère de la perfection !). Le cas est particulièrement compliqué chez un philosophe : et à cela s'ajoute que l'on *sait* très peu de chose sur Platon : l'absence fortuite d'une information aurait entraîné de la part d'Hermann une autre représentation de son évolution !

Il croit aux « écrits de jeunesse ». Ensuite, c'est une représentation très moderne que de s'imaginer que Platon à Athènes ne pouvait pas suffisamment se consacrer à l'étude de la philosophie antique et que c'est pour cela qu'il a entrepris ses voyages. Les « influences de Mégare » : une pure nuée : on ne sait presque rien de la philosophie mégarique. Et pourquoi Euclide aurait-il terminé et pas Platon ![7]

7. Note de l'édition Kröner — Dans le cours de l'été 1876, Nietzsche a ajouté des références à Peipers, *Die Erkenntnisstheorie Platos*, (Leipzig, 1874), M. Schanz, *Kritische Gesammtausgabe* ; Jahn, *Symposion*, et surtout, A. Krohn, *Sokrates und Xenophon*, 1875, et *Der platonische Statt*, 1876 : « Le dernier excès de la *skepsis* (selon Valentin Rose, *Aristoteles pseudepigraphus*) ».

§ 2

La vie de Platon

[On s'appuie principalement sur les sources anciennes.
I : Dates de sa naissance et de sa mort
II : l'arbre généologique de Platon
III : l'éducation de Platon
IV : le séjour à Mégare et les voyages
V : L'activité d'enseignement de Platon à l'Académie
VI : les derniers voyages ; table chronologique
VII : Vue d'ensemble]

de II. La généologie de Platon

... Le plus important de ces parents est Critias. Il s'était trouvé parmi ceux qui avaient été accusés d'avoir mutilé les Hermès[1] : important dans le monde politique littéraire et philosophique d'Athènes. Un rhéteur renommé. Très riche. Très proche de Socrate. Lorsque les généraux après la bataille des Arginuses[2] furent condamnés, il était en l'exil. Nous ne savons pas pourquoi. Pendant cet exil, il vécut en Thessalie et participa aux combats des oligarques. De l'exil, il revint avec la plus grande violence et un désir immodéré du pouvoir. Des trente tyrans, il est le plus cruel mais aussi le plus

1. N.d.T. — Cf. Thucydide, VI, II, 27 (l'événement date du printemps 415).
2. N.d.T. — Cf. Xénophon, *Helléniques*, I, VII (l'événement date de 406).

remarquable. Il tomba, comme Charmide, le fils de Glaucon, dans le combat autour du Pirée, où il commandait l'aile gauche contre Thrasybule. La destruction de la république et l'organisation énergique d'une oligarchie est son œuvre. C'est manifestement grâce à *son* influence que Socrate ne fut pas tué sous ce règne, bien qu'il ait été menacé une fois. Dès que les trente eurent leur pouvoir bien en mains, ils commencèrent à se plaindre des excès de la démocratie antérieure, en invoquant les principes moraux les plus nobles (Lysias, *Contre Ératosthène*, 5 : χρῆναι τῶν ἀδίκων καθαρὰν ποιῆσαι τὴν πόλιν καὶ τοῦς λοιποὺς πολίτας ἐπ' ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην τραπέσθαι [« <il disait qu'> il était nécessaire de purifier la cité des mauvais citoyens et de pousser les autres à la vertu et à la justice »][3]. Platon, qui avait alors vingt-quatre ans, s'y trompa : son parent le poussa à jouer lui-même un rôle actif. Cela aboutit à une désillusion. Toujours est-il qu'il avait assisté de bonne heure au succès d'une révolution, et lorsqu'il pensera que les chefs doivent être de véritables philosophes, il rêvera son État à partir de là. Les tendances pro-spartiates sont importantes.

de III. L'éducation de Platon

On suppose qu'il a immortalisé le nom de son premier maître (γραμματιστής) dans le personnage des *Rivaux*. En gymnastique, Aristos d'Argos, doit avoir été celui qui lui a donné le nom de Platon (Diogène Laërce, III 4) ; en musique Dracon, l'élève de Damon, et de Mégillos d'Agrigente (Plutarque, *De Musica*, 17). Il se peut qu'il ait concouru aux jeux Isthmiques selon Dicéarque (D. L., III 4), et selon d'autres sources également aux jeux Olympiques, Pythiques et Néméens. Ensuite, il doit avoir fréquenté les peintres pour apprendre le mélange des couleurs. Ce qui importe avant tout, c'est son inclination pour la poésie (Aelius, *Var. hist.*, II 30). D'abord des épopées, ensuite des tragédies, et même une tétralogie, qu'il avait déjà remise aux acteurs et qu'il ne retira qu'à cause de Socrate. Ensuite, on mentionne des poèmes dithyrambiques de jeunesse. Selon toutes les sources, il aurait été une nature aux dons artistiques universels,

3. N.d.T. cf. Lysias, *Discours*, Belles Lettres, tome I, p. 161.

y compris en ce qui concerne les performances gymniques. Il y a des épigrammes, qu'on prétend être de lui (Aullu-Gelle, *Nuits Attiques*, XIX, II[4]). Il doit avoir brûlé tous ses poèmes en prononçant le vers suivant : « Héphaïstos, viens ici. Platon maintenant a besoin de toi ! » (Ἥφαιστε, πρόμολ' ὧδε· Πλάτων νύ τι σεῖο χατίζει) (*cf.* Σ 392[5]) — Il doit avoir pris part à plusieurs campagnes militaires, pourtant ce qui est dit de Tanagra, de Corinthe et de Délion (D. L., III 8, selon Aristoxène), est manifestement emprunté à la vie de Socrate.[6]

Dès avant sa rencontre avec Socrate, il devait connaître la philosophie d'Héraclite (Aristote, *Métaphysique*, A, 6 [987 *a* 31-*b* 1]). L'opinion selon laquelle le sensible est soumis à un changement constant lui vient de Kratyle l'héraclitéen, et il s'y est toujours tenu. Après avoir pris connaissance des concepts de Socrate qui, une fois bien formés, doivent être toujours invariables, il a cru qu'en conséquence il était impossible de les mettre en rapport avec le sensible : il fallait qu'il existe d'autres entités, qui seraient les objets de la connaissance conceptuelle. — Influence considérable du grand Héraclite. Il n'y a pas d'être, le devenir éternel est comme un non-être éternel. Le monde est la divinité en mouvement. La divinité fait le monde en jouant un nombre incalculable de fois. Une nature extrêmement austère et sublime, s'opposant à tous les autres points de vue, même à Homère et Hésiode. Kratyle surenchérit sur l'affirmation de son maître, selon laquelle on ne se baigne pas deux fois dans la même rivière, en affirmant qu'on ne pouvait pas même le faire *une seule fois* (Aristote, *Métaphysique*, Γ, 5 [1010 *a* 13-15]). La conséquence la plus extrême de ce point de vue serait (dit Aristote), que Kratyle avait cru ne plus pouvoir parler, mais seulement indiquer du doigt. Platon nomme ces héraclitéens fluctuants τοὺς ῥέοντας [ceux qui coulent] (cf. *Théétète*, 181 *a*).

Platon a vingt ans lorsqu'il rencontre Socrate (D. L., III 6). La nuit précédant leur première rencontre, Socrate eut

4. N.d.T. — Référence inexacte dans l'édition Kröner, la référence est XIX, XI.
5. N.d.T. — Nous ne sommes pas parvenus à identifier cette référence, le vers se trouve dans D. L. III 5, à la fin.
6. N.d.T. — Socrate fit trois campagnes militaires, à Potidée (432), à Amphipolis (422) et à Délion (424). La confusion avec Socrate est aujourd'hui généralement admise ; cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, IV, p. 13, note 3.

ce rêve : un cygne s'envole de l'autel d'Eros à l'Académie, se pose d'abord sur sa poitrine et remonte ensuite haut dans les airs en un chant magnifique. Nous savons peu de choses sur leurs relations mutuelles. Xénophon le mentionne une fois (*Mémorables*, III 6, 1) (tandis qu'il rapporte les entretiens avec Aristippe et Antisthène). Selon l'*Apologie*, 34 *a*, 38 *b*, Platon était présent au procès et il s'y déclare prêt à payer une amende ; selon le *Phédon*, 59 *b*, il était malade le jour de la mort de Socrate. Pour l'évolution de Platon durant sa jeunesse, il y a donc différents points de vue : *1.* la génération de la *peste*.[7] *2.* Des *impulsions* artistiques *universelles*. *3.* Critias et la révolution *oligarchique* des Trente. *4.* Héraclite est le premier à former son concept du philosophe. *5.* Socrate élève son idéalisme moral et politique et le libère du flux éternel des héraclitéens.

de IV. Le séjour à Mégare et les voyages.

Il limite le mouvement éternel d'Héraclite, grâce à Socrate, aux αἰσθητά [choses sensibles], qui n'ont pas de véritable οὐσία [être ou substance] : grâce à Socrate il apprend à connaître les concepts stables, l'ἐπιστήμη [la science]. Mais le problème reste de savoir comment l'on peut parvenir à l'ἐπιστήμη dans le monde des αἰσθήσεις [sensations]. Ici, les Pythagoriciens viennent à son secours. Il relie la préexistence et la transmigration des âmes avec la remémoration des idées, sur laquelle repose sa théorie de la connaissance. Et c'est ainsi qu'il achève <sa philosophie>, et c'est bien pourquoi nous ne pouvons penser son activité d'écrivain avant ses quarante ans, même s'il est vrai par ailleurs que le *Phèdre* est son premier écrit. Ce dernier présuppose déjà l'ἀνάμνησις [la réminiscence] en même temps que la théorie des idées et la cosmogonie pythagoricienne. — De même nous devons prendre la fondation de l'Académie comme une imitation platonicienne de la communauté pythagoricienne : avec la tendance politique qu'avaient les pythagoriciens, mais avec un but plus élevé. Bref, nous commençons maintenant à comprendre son activité d'enseignement et son activité d'écrivain.

7. N.d.T. — La peste de 429.

V. L'activité d'enseignement de Platon à l'Académie.

Il avait, à 41 ou 42 ans, un but politique déterminé (entretenu par Dion), un système achevé, et il ne manquait que les hommes, dont il ferait des philosophes, pour fonder un jour avec lui l'État nouveau. Le jardin de l'académie fut acquis grâce à une somme d'argent inespérée.[8] Platon n'était plus riche, les voyages avaient englouti sa fortune, et il y fait allusion dans un passage du *Phédon* [78 *a*], en disant qu'on ne pouvait pas mieux dépenser son argent. Maintenant cela a enfin un sens pour lui d'écrire. Il ne pouvait y avoir de dialogues authentiquement socratiques de lui parce qu'il n'a jamais été un authentique socratique, (selon Aristote). Donc le *Protagoras etc.*, *etc.*, doivent être considérés autrement. Diogène Laërce dit (III 38) : λόγος δὲ πρῶτον γράψαι αὐτὸν τον Φαῖδρον [on dit qu'il aurait écrit d'abord le *Phèdre*]. Le *Banquet* remonte certainement aux premiers temps de l'Académie : les deux écrits se renforcent l'un l'autre, parce qu'ils sont très semblables. La plus grande force virile et une nature enthousiaste s'y manifestent. Il combat de plus en plus l'art. C'est bien une tradition correcte, celle qui part du *Phèdre*. Seules les interprétations qui situent ce dialogue plus tard sont à rejeter : il aurait quelque chose de dithyrambique ou même, D. L. III 38 : καὶ γὰρ ἔχει μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα [et en effet, le thème avait quelque chose de juvénile]. Il faut distinguer entre la tradition et sa justification. Car cette dernière implique que le premier écrit doit coïncider avec la jeunesse (μειράκιον, διθύραμβος [adolescent, dithyrambe])[9].

Or le *Phèdre*, pris comme premier écrit, nous indique que Platon introduisit cet écrit ὑπομνήσεως ἕνεκα en vue de la remémoration d'entretiens ayant *effectivement* eu lieu. Ce n'étaient assurément pas les entretiens avec Socrate : donc avec les

8. N.d.T. — Cf. D. L., III 20.

9. Notes marginales de Nietzsche — L'*Apologie*, une œuvre maîtresse, du plus haut rang : qui peut croire qu'un jeune homme en fût capable ?
Le *Phèdre* premier écrit : indiqué par le *Banquet*.
Les petits écrits conviennent mal à la jeunesse de Platon et à sa douleur du sort de son maître.
Aristote écrivit des dialogues dans sa jeunesse. Mais alors la forme seule était imitée.
Rivalité avec les prédécesseurs les plus célèbres du dialogue socratique. Eschine fondateur du genre ?

élèves de l'Académie. Il cherche à créer une mythologie pour ses répétitions < de conversations > : comme la tragédie représentait souvent les personnes et des choses du présent sous une figure mythique, c'est également ce qu'il fait lui-même. Il s'y identifie à Socrate et ses élèves à l'entourage de Socrate. Les anachronismes lui importent peu. Mais en même temps, il voulait rendre crédible la *solidité* de la démonstration *en dépit* du grand éloignement dans le temps : pour cela, il utilise le mécanisme du récit plusieurs fois indirect.

VII.[10] Vue d'ensemble

Il faut considérer la *mission de législateur* de Platon comme le point central du vouloir platonicien. Il se place dans la lignée des Solon, Lykurgue, etc. Tout ce qu'il fait, il le fait dans ce but : la vie lui serait autrement détestable. Sa façon de vivre montre qu'il voulait être un modèle à suivre : il lui fallait vivre de sorte à devenir de plus en plus conforme à son idéal. Ses amitiés et ses relations ne se comprennent qu'à partir de là. Il ne s'est jamais résigné sur ce point : la preuve cette lettre[11] et les *Lois*. Une douleur terrible l'accompagne toujours : ne jamais parvenir à s'en approcher. Dans l'Académie, il sème pour l'avenir. Il n'écrit que dans ce but.

La *croyance sans réserve en soi* est la présupposition d'une telle mission. Cela se voit par exemple dans le fait qu'il n'idéalise Socrate que pour se faire son égal. Il considère son entreprise comme la seule à pouvoir assurer le salut de tous les États et c'est pourquoi il est extrêmement hostile à toutes les autres tentatives, en particulier lorsqu'elles étaient défendues avec beaucoup d'esprit. Les anciens le nomment pour cette raison φιλότιμος [amoureux de la gloire] et racontent ses différends avec tous les grands de son temps. Cet exclusivisme repose sur le caractère sublime de son entreprise, à laquelle les hommes bien-doués étaient les plus préjudiciables. Le plus grand pathos accompagne tout ce qu'il fait : comme on le disait déjà de son adolescence, il n'aurait jamais ri de façon excessive. Son exclusivisme est très étonnant en particulier dans le domaine de l'art ; il rejette la culture antique dans son ensemble et se place au même niveau qu'Homère. Pour l'enseignement dans son meilleur État, il considère ses propres ouvrages comme les ouvrages de référence. Tous les autres sont estimés par rapport à eux. — Pour la théorie des Idées, il soutient que seul un tout petit nombre est capable de la comprendre : sur ce point, il y a en lui quelque chose d'ésotérique (*Geheimnissvoll*) et de mystérieux. Toutes ses réformes reposent sur les connaissances dialectiques de cette sphère suprême, dont il ne parle pas aux non-initiés (*Exoterikern*). L'opposition entre le monde du phénomène et la réalité qui se cache derrière est ce qu'il y a de plus étrange et pour le plus grand nombre, c'est tout simplement quelque chose d'insensé. On reconnaît généralement que les voies qui ont conduit à cette connaissance des Idées sont les suivantes : *1.* le mouvement héraclitéen de toutes choses ; *2.* les εἴδη [idées-formes] stables de Socrate ; *3.* la transmigration des âmes des Pythagoriciens comme intermédiaire entre les deux, ἐπιστήμη ἀνάμνησις [la science (est) la réminiscence]. Avant d'avoir rencontré les pythagoriciens, il n'aurait pas pu écrire. Le *Phèdre* nous rend compte de la liaison étroite des écrits avec des λόγοι [discours] ayant effectivement eu lieu. Ces derniers ne sont certainement pas ceux de Socrate, ce sont donc ceux de l'Académie. En cela, nous suivons la tradition selon laquelle le *Phèdre* est le premier écrit : mais il n'a pas été rédigé avant la 41[e] année de sa vie. Donc tous les écrits appartiennent à la deuxième moitié de sa vie : nous pensons être contraints de croire à une diminution du don de mise en forme artistique. D'abord, le *Phèdre*, le *Banquet*, la *République*, le *Timée*, le *Phédon* ; ensuite, le *Théétète*, le *Sophiste*, le *Politique*, le *Philèbe*, le *Parménide*, les *Lois*.

10. N.d.T. — Pas de VI dans l'édition Kröner.
11. N.d.T. — Sans doute la septième lettre.

§ 3

Introduction aux dialogues particuliers

[Suivent des indications et des analyses du contenu des dialogues particuliers dans l'ordre suivant : l'État (la *République*), le *Timée*, le *Critias*, le *Clitophon*, les *Lois*, le *Phédon*, le *Ménon*, l'*Ion*, le *Phèdre*, le *Banquet*, le *Lysis*, l'*Euthydème*, le *Gorgias*, le *Protagoras*, le *Parménide*, le *Cratyle*, le *Théétète*, le *Sophiste*, le *Politique*, le *Philèbe*. Ensuite, les « petits écrits » : l'*Alcibiade majeur*, le *Charmide*, l'*Hippias majeur*, le *Théagès*, les *Rivaux*, l'*Hipparque*, le *Minos*, l'*Axiochos*, l'*Epinomis*, le περὶ τοὐ δικαίου [Sur le juste], le περὶ ἀρετῆς [Sur la vertu], le *Demodocos, le Sysiphe*, les Ὅροι [Définitions], l'*Hippias mineur*, le *Lachès*, l'*Alcibiade mineur*, l'*Euthyphron*, l'*Apologie*, le *Ménexène*, le *Criton*. Nous insisterons sur quelques uns des dialogues les plus importants.]

La *République*

Beaucoup en est emprunté aux institutions grecques anciennes, par exemple à la législation dorienne et crétoise. L'ensemble fait penser aux institutions de la *hiérarchie* médiévale. Le but suprême de cet État est au-delà, il a une signification transcendante : fuite du monde sensible vers un monde idéal. La vocation suprême de la classe supérieure consiste à connaître l'Idée du Bien. A côté de cela, elle doit également avoir soin des autres membres de la cité. On songe à la cité de Dieu augustinienne dans sa relation aux cités humaines : Prêtres — laïcs...

La répartition en dix livres n'est pas de Platon. A la fin des Livres II, III, V, VI, VIII, découpage des paragraphes entièrement arbitraire : seulement dû à un souci d'équilibre quantitatif, comme ce fut le cas pour Homère. Peut-être Aristophane de Byzance est-il l'auteur de cette division.

Début étrange ou, comme je le suppose, publication très tardive. D. L., III 37 & 57 : « la *République* se trouverait presque entièrement écrite ἐν τοῖς Πρωταγόρου ἀντιλογικοῖς [dans les *Antilogies*, ou *Arguments contraires*, de Protagoras] ». Quand Platon parle d'ἀντιλογικοί, il pense à Protagoras. Dans le *Théétète*, 161 *c*, il évoque la célèbre < conception de l' > origine de l''Αλήθεια (la Vérité) : πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος (ἀρχόμενος τῆς 'Αληθείας) [l'homme est la mesure de toutes choses (en tant qu'il est l'origine, le commencement, de la vérité)]. Cela est cité par Sextus Empiricus (*Adversus mathematicos*, VII 560)[12] comme le début des καταβάλλοντες (« discours terrassants »).[13] Dans l'énumération des ouvrages[14] par Laërce, ces deux ouvrages n'y figurent pas, mais ἀντιλογιῶν δύο (antilogies, deux livres) comme seul ouvrage d'une assez grande importance. Bernays a démontré (*Rhein. Mus.*, 7 464) la triplicité des titres. Sur le contenu de ce titre, D. L., IX 51 nous apprend : πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμενους ἀλλήλοις [« sur chaque chose il y a deux raisonnements contraires l'un à l'autre »], c'est la doctrine héraclitéenne des contraires transposée de la physique au domaine logique. Les deux membres d'une antinomie sont l'un et l'autre également justifiés. Il nous faut maintenant comprendre aussi le propos d'Aristoxène,[15] selon lequel l'enseignement περὶ δικαίου (sur la justice), c'est-à-dire le livre I et une partie du livre II, était déjà entièrement ébauché dans les ἀντιλογίαι (*Antilogies* <de Protagoras>). Mais s'il dit « presque entièrement », il nous faut en conclure qu'Aristoxène n'entend pas par là notre grande *République* en dix livres, mais le traité περὶ τοῦ δικαίου (sur le juste) qui avait été publié à part. C'est

12. N.d.T. — Référence inexacte. Le passage semble se trouver plutôt en VII, 60 ou (autre titre) *Adversus Logicos*, I, 60.
13. N.d.T. — *Discours terrassants* est un autre titre du même ouvrage de Protagoras.
14. N.d.T. — De Protagoras, dans le livre IX, 8 des *Vies et doctrines des philosophes illustres*.
15. N.d.T. — Rapporté par D. L., III 37.

UNIV. CATH. LOUVAIN (U.C.L.)
INSTITUT SUP. PHILOSOPHIE
BIBLIOTHÈQUE

seulement sur ce dernier que porte le reproche.[16] Ce que Aullu-Gelle raconte (*Nuits Attiques*, XIV 3), à savoir que Xénophon a écrit la *Cyropédie*, *lectis ex eo duobus fere libris qui primi in vulgus exierant* [« après avoir lu deux livres à peu près < de la *République* >, qui avaient été publiés en premier »] s'accorde avec cette hypothèse. Cela se rapporte à nouveau au dialogue sur le juste. Il s'agit donc d'un portrait du juste, opposé à la description du tyran par Thrasymaque etc., etc., et par Glaucon. Souligner le « *fere* » [le « à peu près »].

Alors commence le *Timée* entre Socrate, Timée, Critias et Hermocrate. « Qui est le quatrième des invités d'hier et des hôtes d'aujourd'hui ? — Il est indisposé. — L'essentiel des λόγοι rapportés par moi hier concernaient l'État, notamment ce qu'était l'État le meilleur et de quels hommes il devait être composé. En particulier, on a évoqué les gardiens, les femmes, l'abolition de la famille, la distinction entre les castes, la procréation ». Socrate parle avec enthousiasme de leurs résultats : Timée exposera son système de philosophie de la nature, Critias décrira l'État idéal d'Atlantis. Une triade ou une tétrade de dialogues est ainsi suggérée. Or, nous avons le *Timée* et une partie du *Critias* : l'*Hermogène*[17] n'a pas été terminé. Mon hypothèse est qu'il y a eu une première Πολιτεία (*République*) entre ces quatre hommes et un cinquième, et que notre Πολιτεία a été élaborée en réunissant le dialogue περὶ τοῦ δικαίου (sur le juste) et cette Πολιτεία en suivant < la règle de > l'interversion des rôles.[18] Il faut rechercher ce que l'on peut apprendre sur cette première Πολιτεία en utilisant le *Timée*. En tout cas, l'écrit περὶ τοῦ δικαίου est celui qui est presque entièrement constitué à partir des ἀντιλογικά de Protagoras. En revanche, le *Timée* se déroule lors de la fête des Bendidées : il faut conclure de cela que la mise en scène de l'actuelle Πολιτεία est essentiellement représentée d'après la première véritable Πολιτεία. En revanche, les interlocuteurs des λόγοι περὶ τοῦ δικαίου [des discours sur le juste] sont demeurés les mêmes lors du remaniement. Des remaniements multiples de l'ouvrage sont assurés (tout d'abord

16. N.d.T. — De plagiat.
17. N.d.T. — Erreur, le troisième dialogue aurait dû s'intituler l'*Hermocrate*.
18. N.d.T. — Chaque personnage jouant à son tour le rôle principal, comme dans la trilogie composée du *Théétète*, du *Sophiste* et du *Politique*.

d'un point de vue stylistique) par D. L., III 35, Denys d'Halicarnasse, (*De comp. verb.*, [De la composition littéraire] 25), et Quintilien, < *Institution oratoire* >, VIII 6 [64]. Ce dialogue περὶ τοῦ δικαίου est dans l'esprit du *Lachès*, du *Lysis*, du *Charmide* et témoigne d'une certaine manière en faveur de leur authenticité. Assurément, Schaarschmidt aurait considéré le dialogue περὶ τοῦ δικαίου comme inauthentique s'il avait existé seul. Il faudrait encore examiner beaucoup de choses, par exemple, si Aristote a en tête notre dialogue ou sa forme ancienne. Il cite souvent la *République* avec le *Timée*. — Cette juxtaposition est quelque chose de très important.

Les *Lois*

Le contenu est l'édification d'un État à partir d'éléments historiques, donc le sujet même de l'*Hermocrate*. Dans les *Lois*, on peut montrer de la même manière que pour la *République* qu'il doit avoir existé une édition plus ancienne, beaucoup plus courte. Comparer W. Oncken, *Die Staatslehre des Aristoteles*, p. 194. Aristote dit, *Politique*, 33, 16 [1265 *a* 1-2] : τῶν δὲ νόμων τὸ μὲν πλεῖστον μέρος νόμοι τυγχάνουσιν ὄντες, ὀλίγα δὲ περὶ τῆς πολιτείας εἴρηκεν [les *Lois* consistent principalement en une collection de lois, mais peu de choses sur la constitution (ou sur le régime)]. « Peu sur la constitution », cela ne s'accorde pas avec nos *Lois*. Des douze livres, seuls les livres IX à XII contiennent une législation détaillée : si nous acceptons d'y ajouter les livres VI à VIII (éducation et travail), il reste encore cinq livres entiers. Une étude excellente de E. Zeller, *Platonische Studien*, 1839, tempérée ultérieurement. Composition manifestement très floue, des contradictions, un dialogue ennuyeux, et répétitif. C'est acceptable. Il est impossible qu'Aristote ait connu les quatre premiers livres et une partie du cinquième. Ils contiennent des choses qu'Aristote *n'*aurait *pas* pu éviter de mentionner. L'ensemble de ces Livres examine les constitutions sœurs de Crète et de Sparte. Le premier Livre critique la vertu spartiate qui n'est rien d'autre qu'un rude courage guerrier, et l'immoralité des syssities et des gymnases. Dans le deuxième, on souligne l'absence de commandement d'une jeunesse élevée de manière sauvage dans un camp d'armes ; dans le troisième, on raconte l'histoire de l'origine de l'établissement des

Doriens, on célèbre le mérite des Spartiates par rapport aux éléments doriens inférieurs d'Argos et de Messène, et on envie le bonheur des conquérants, qui pouvaient répartir les terres à leur guise, tandis que maintenant, dès qu'un législateur touche à peine à la propriété, tous les possédants réagissent en poussant les hauts cris. Dans le quatrième — l'auréole qui entoure les temps primitifs ne permet guère d'examens détaillés, mais l'accent est cependant mis sur le fait que la constitution spartiate, malgré son apparence démocratique aurait avec l'éphorat un fort élément tyrannique.

De tout cela, Aristote ne sait rien, et pourtant ses expositions sont exactes. Le cinquième livre est seulement une tentative pour relier les livres I-IV et VI-XII par des bavardages solennels sur les sujets les plus divers.

Ma supposition est que cette ancienne version des *Lois* se confond avec l'*Hermocrate*. Dans la vieillesse de Platon, alors que toutes les entreprises siciliennes avaient été abandonnées, il a changé les personnages (à savoir, Socrate, Timée, et Hermocrate), ensuite il s'est tourné vers la Crète et tout remanié. L'ancien noyau subsiste dans la succession des longs paragraphes de la deuxième moitié, les Νόμοι [*Lois*] à proprement parler, qui sont tirés de l'*Hermocrate*. Il s'agissait d'un texte suivi (comme la première *Politeia*, comme le *Timée*, comme le *Critias*). Les personnages devaient nécessairement changer à cause de la Crète ; c'est ainsi que les considérations sur les mœurs lacédémoniennes et crétoises ont été ajoutées. L'ensemble a été retravaillé d'une manière très arbitraire et beaucoup de choses subsistent qui se rapportent seulement au premier projet. Le plus frappant est le passage IV, 709 *e* : τυραννουμένην μοι δότε τὴν πόλιν φήσει. τύραννος δ' ἔστω νέος καὶ μνήμων καὶ εὐμαθὴς καὶ ἀνδρεῖος καὶ μεγαλοπρεπὴς φύσει — καὶ σώφρων [« Donnez-moi, dira-t-il, une cité gouvernée par un tyran ; que ce tyran soit jeune, qu'il ait de la mémoire, qu'il apprenne facilement, qu'il soit courageux, magnanime par nature — et sage »]. Le meilleur des États pourrait être institué à partir d'un régime despotique, en deuxième lieu à partir d'une monarchie guerrière, ensuite à partir d'une démocratie, ensuite (en dernier) d'une ὀλιγαρχία [oligarchie]. Des passages plus anciens tirés de projets de jeunesse doivent y avoir été intégrés. Il nous faut penser à la manière dont le Platon âgé classait ses travaux écrits : un peu comme Goethe. D'une manière quelque peu arbitraire, un tout est constitué. La *République* comme les *Lois* sont de telles recompositions à partir d'écrits datant de périodes différentes de sa vie. On ne s'accorde même pas sur la question de savoir si Platon est vraiment l'auteur de cette réunion. *Cf.* Suidas *s. v.* Φιλόσοφος : ὃς τοὺς Πλατωνος νόμους διεῖλεν εἰς βιβλία δυοκαίδεκα, τὸ γὰρ τρισκαιδέκατον αὐτὸς προσθεῖναι λέγεται [« on dit que celui qui a divisé les *Lois* de Platon en douze livres y a ajouté un treizième »], que Boeckh complète en précisant avec raison « Philippe d'Oponte ». Mais cela ne peut valoir pour la répartition en livres : car ce fut l'affaire des bibliothécaires [d'Alexandrie]. Mais cela signifie : « il l'ordonna jusqu'à la dimension connue des douze livres ».

D. L., III 37 : ἔν ιοί τεφασὶν ὅτι Φίλοππος ὁ Ὀπούντιος τοὺς Νόμους αὐτοῦ μετέγραψεν ὄντας ἐν κηρῷ [« quelques uns disent que Philippe d'Oponte a recopié ses *Lois* qui étaient sur des tablettes de cire »]. On suppose habituellement que Platon avait laissé les *Lois* sur des tablettes de cire, que Philippe recopia sous forme de livre : mais il est invraisemblable d'écrire douze livres sur de la cire. Tablette de cire est seulement une expression synonyme de « brouillon » : Philippe n'aurait fait qu'un travail de réécriture. Fabuleuse *graecitas* : κηρός ne veut pas dire tablette de cire. Pensée bizarre de Schaarschmidt, p. 78. Dans les *Lois* V, 746 *a*,[19] il est dit du législateur : πλάττων καθάπερ ἐκ κηροῦ τινα πόλιν καὶ πολίτας [« comme s'il modelait une cité et des citoyens »] : image courante du modelage de la cire. Il suppose que la cause en a été un passage d'une lettre : je t'envoie les Νόμους Πλάτωνος ὄντας ἐν κηρῷ [les *Lois* de Platon qui sont dans la cire] — recopie-les, classe-les. Donc, cela veut seulement dire : « la législation idéale » est idéale, pas effectivement réalisée. Κήρωμα est la tablette pour écrire. On pense qu'il s'agit là d'une corruption.

Le *Phédon*

Nous avons une ébauche du *Phédon* dans le dernier livre de la *République* : une preuve de l'immortalité de l'âme, X 608... Toute la conclusion est la suivante : la maladie propre de l'âme, la méchanceté, ne peut être cause de la mort.

19. N.d.T. — Référence erronée dans l'édition Kröner (716 *a*).

le sujet (d'après le contexte, tirée du Περὶ τοῦ δικαίου [Sur la justice]).

Le *Phédon* en comparaison de tous les ouvrages évoqués jusqu'à présent manifeste pour la première fois une véritable *composition*. Cette dernière se manifeste dans la liaison des discours avec le récit : la mort de Socrate est une remarquable illustration. Le général apparaît dans la discussion du particulier. Le thème est : « le philosophe et la mort ». Ou « exorciser la peur de la mort ». La mort a été appelée le véritable génie inspirateur de la philosophie ou encore le musagète de la philosophie. Selon Platon la philosophie est justement θανάτου μελέτη [le souci de la mort]. Sans la mort, il serait même difficile de philosopher. C'est seulement chez l'homme qu'apparaît la certitude de mourir : le remède : les opinions métaphysiques, noyau de toutes les religions et de toutes les philosophies. Ce lien particulier entre la mort et la philosophie semble à vrai dire proprement platonicien et non socratique. Le vrai Socrate suit l'opinion populaire sur la possibilité d'un au-delà, mais non l'opinion platonicienne selon laquelle le philosophe aspire à la mort. Mais Platon utilise Socrate comme un exemple mythique pour démontrer son point de vue. La conversation [rapportée] n'est pas un fait historique. Platon n'était pas avec Socrate le dernier jour. Le récit rapporté indirectement par des personnages est son stratagème, 1) pour garder toute sa liberté, 2) pour produire une fiction persuasive. Plus les traits sont précis, plus ils relèvent habituellement de la fiction.

La théorie de l'immortalité de l'âme de Platon fit grand bruit. Tournée en ridicule dans la comédie (Alexis, cf. D. L., III 28) :

> « Mon corps certes, ce corps mortel, s'est desséché
> mais ce qui est immortel s'est élevé dans l'air :
> n'est-ce pas de l'école de Platon ? »

Cléombrote d'Ambracia mit fin à ses jours après la lecture du *Phédon*, « sans avoir souffert ce qui aurait pu le pousser à mourir », dit Callimaque, *Épigramme* 25.[20] Les premiers Grecs avaient toujours un « si » sceptique en tête : si

20. N.d.T. — Cf. *Anthologie Palatine*, VII, [Belles Lettres, Paris, 1933], 471 ; et l'édition des *Épigrammes* de Callimaque, trad. franç. E. Cahen, Belles Lettres, Paris, 1940, XXIII p. 18.

les morts avaient des sensations etc., etc., (ἐι ἀληθῆ ἐστι τὰ λεγόμενα [« si ce que l'on dit est vrai » 40 *e* 5-6], εἴπερ γε ἀληθῆ ἐστι τὰ λεγόμενα [« si du moins ce que l'on dit est vrai », 41 *c* 6-7] dans l'*Apologie*). A partir de Platon l'opinion *populaire* ne s'est plus représentée l'âme dans le monde souterrain, mais dans le *ciel* (monter vers l'éther, les étoiles, le ciel, les dieux). Le « bienheureux » ὁ μακαρίτης devient l'expression courante (τὴν μακαρῖτίν μου γυναῖκα « ma bienheureuse femme » Lucien, *Philopseud.* 27).

Le Phèdre

Pour la datation, le passage sur l'écriture est extrêmement important (274 *c* sq.). Il suppose l'existence de l'école, c'est-à-dire en tout cas après 387, mais peu de temps après : car en 385 ou 384 le *Banquet* doit avoir été rédigé ; et il présuppose le *Phèdre*. Cf. Ueberweg, p. 252. Selon les commentaires les plus anciens, il s'agit du premier écrit de Platon. Léonard Spengel a une opinion contraire sur la datation de l'ouvrage, « Isocrate et Platon », *abh. den Philosophischen philologischen Klasse der Bayerischen Academie der Wissenschaft*, Bd. VII, Abth. 3, Munich 1855, p. 729. Une prédiction concernant Isocrate y apparaît en 278 *e* sq. : Spengel substitue avec raison εἴτε [ou bien] à ἔτι τε [de plus] : Socrate ne tient pas pour extraordinaire qu'Isocrate, *ou bien* se distingue de tous les autres par ses discours, *ou bien* s'occupe de quelque chose d'encore plus grand, à savoir de philosophie. Ce faible espoir, selon Spengel, Platon ne pouvait plus l'avoir à l'époque de la fondation de l'école : car Isocrate dans son discours κατὰ τῶν σοφιστῶν [*Contre les Sophistes*] ne combat pas seulement d'autres rhéteurs, mais encore des maîtres de philosophie qu'il nomme des éristiques, et cela d'une façon qui ne pouvait que déplaire à Platon (οἱ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες [ceux qui passent leur temps à disputer]). Spengel rapporte cela aux Mégariques. Il voit dans l'éloge d'Isocrate la preuve la plus manifeste de l'antériorité de la rédaction. Ueberweg combat la conséquence p. 257. Car le même rhéteur donne à toute philosophie en général le nom d'éristique. Dans l'introduction à l'« éloge d'Hélène », il tourne en ridicule Antisthène, dont l'école existait déjà. Cette attaque le vise bien plus que les Mégariques, déjà éloignés dans

l'espace. Platon portait lui aussi un jugement défavorable sur Antisthène : par là même, il ne pouvait pas voir d'un mauvais œil une critique d'Antisthène. Peut-être que justement la bonne connaissance qui se manifeste ici a amené Platon à croire qu'Isocrate pouvait être gagné à la philosophie.

On en reste donc au problème de la datation : avec cela coïncide le fait que de fortes influences pythagoriciennes se manifestent dans le *Phèdre*. L'absence totale de valeur de l'âme du tyran (qui apparaît dans le mythe qu'on trouve dans le dialogue) se rapporte vraisemblablement à Denys l'ancien. Des références fréquentes aux institutions et légendes égyptiennes.

[ajouté :] Ce que Cicéron dit dans l'*Orateur* capp. 13, 41 s'accorde avec cela : *haec de adolescente Socrates auguratur ; at ea de seniore scribit Plato et scribit aequalis* [« voilà ce qu'augurait Socrate de ce jeune homme < Isocrate > ; et cela, Platon l'écrivit au sujet de sa vieillesse < celle d'Isocrate > , alors qu'il avait le même âge »].

Le *Phèdre* a deux sujets différents, l'amour et la rhétorique. Le premier sujet a seulement valeur d'exemple par rapport au deuxième. Les choses les plus diverses sont ici entremêlées : le lien est le suivant : l'amour comme les beaux discours sont condamnables dès qu'ils ne mènent pas au concept, et qu'ils ne visent que le plaisir : ce ne sont en quelque sorte que deux exemples pour un principe qui n'est pas exprimé directement. Le lien de la rhétorique avec la philosophie proprement dite est le même que celui qui existe entre la beauté et la vérité : si la beauté est autre chose que le reflet de la vérité éternelle, elle n'est qu'apparence et fausseté, comme la rhétorique vulgaire, et l'amour qu'on lui porte matérialisme vulgaire. Si elle apparaît comme la sœur de la vérité, l'amour qu'on lui porte, sans être vraiment sagesse, donne le meilleur moyen d'y rendre les hommes attentifs ; mais ainsi la beauté du discours peut devenir un moyen de diriger les sentiments de la foule de ceux qui ne sont pas vraiment capables de se diriger vers le meilleur.

Le *Banquet*

Importance des discours : seulement compréhensibles à partir du *Phèdre*. Mise à l'épreuve de la nouvelle rhétorique

philosophique, sous une nouvelle forme : ainsi l'école de Lysias et toute la technique sophistique de la rhétorique sont combattues. Dans la variété de la forme et du contenu se manifeste la fécondité du nouveau principe : c'est là le signe de l'*ubertas* [fécondité] suprême ; les discours du *Phèdre* portent sur le même sujet, il y en a sept dans le *Banquet*. Il est tout à fait faux de croire que Platon ait voulu ainsi représenter différentes directions fausses : ce sont tous des λόγοι philosophiques et tous vrais, avec à chaque fois de nouveaux aspects d'une même vérité.

Le *Gorgias*

Un des dialogues les plus accomplis... L'éloquence condamnée comme flatterie : grâce à elle, on se protège de l'injustice[21] ; mais lorsqu'on a fait quelque chose < de mal >, le châtiment ne saurait tarder. Même si un homme juste est maltraité, il doit dire la vérité : la vie a une signification métaphysique. Partout la mort de Socrate à l'arrière-plan, lui qui mourut faute d'éloquence. — Donc contenu du dialogue : déterminer les positions respectives du philosophe et de l'orateur politique : seul le philosophe veut le bien du peuple, comme un médecin. L'orateur est un flatteur. Le dialogue est étrange parce que sa composition est totalement dépourvue d'art : un argument concernant la tragédie est particulièrement naïf. Platon va jusqu'à dire que la tragédie ne vise que le plaisir et la nomme en conséquence une éloquence vulgaire : par là, le caractère de flatterie de l'éloquence serait manifeste. Platon passe en revue toutes les activités intellectuelles de son temps : il combat l'éristique dans l'*Euthydème*, les discours non-publics de Lysias dans le *Phèdre* et dans le *Banquet*, la rhétorique politique dans le *Gorgias*. [ajouté :] Il justifie contre les contempteurs de la philosophie son activité a-politique.

En ce qui concerne l'époque, Athénée, XI 505 *e* d'après Hermippe, rapporte que Gorgias aurait dit < au sujet de ce dialogue > : comme Platon sait à merveille ἰαμβίζειν ! [« faire des ïambes (des vers, c'est-à-dire faire le poète, donc

21. N.d.T. — C'est-à-dire : de l'*accusation* d'injustice ; à savoir : on peut se défendre d'être injuste tout en l'étant.

fabuler) »] Il mourut en 384 (H. Foss, *De Gorgia Leontino*, 1828), donc, puisqu'il était né en 492, à l'âge de 108 ans. Complètement dépourvu de valeur historique comme le mot de Socrate sur Lysias[22] : produit d'une micrologie ultérieure. Sont anachroniques dans le dialogue l'accession au trône du roi de Macédoine Archélaos en 414 et la prytanie de Socrate en 406. Ensuite, l'allusion au noble tyran (526 *a*) annonce déjà Denys le jeune. En tout cas, après la fondation de l'Académie, et *avant* le deuxième voyage en Sicile. Le dialogue est totalement exotérique, aucune trace de la théorie des Idées.

Le *Protagoras*

Le *Protagoras* est un combat de Platon dans le domaine de la sophistique afin de montrer qu'il est en position de faire mieux dans la conduite de la dialectique, dans l'explication des poètes, etc., etc. Le dialogue n'a ni la rudesse ni le tranchant des précédents : il est également totalement exotérique et doit servir à discréditer en général la sophistique même sous ses formes les meilleures. Ce n'est certainement pas un dialogue très ancien : il n'est pas non plus de première importance. Les questions restent complètement irrésolues. Un sentiment de supériorité traverse tout le dialogue, une certaine sérénité de triomphateur. Donc, cela peut difficilement être un ouvrage de la période de combat, mais plutôt d'une période plus tardive.

22. N.d.T. — Le texte de l'édition Kröner dit « Lysis ». Il s'agit sans doute du mot de Socrate sur Lysias dans le *Phèdre*.

CHAPITRE DEUXIÈME

La philosophie de Platon comme expression de l'homme Platon

(abrégé de la philosophie de Platon)

§ 1

Deux modes de connaissance

Timée, 51 *d* : connaissance rationnelle (νοῦς [intellect]) et opinion vraie (δόξα ἀληθής). Elles sont différentes, car elles sont *engendrées* différemment : la première par l'enseignement, la seconde par la persuasion ; la première est fondée en raison, la deuxième ne l'est pas ; la première ne peut être ébranlée par la persuasion, la deuxième se modifie sous l'effet de la persuasion ; seuls les dieux et un petit nombre d'hommes ont part à la première ; tous les hommes ont part à la deuxième.

Deux sortes d'objets de la connaissance : les Idées, invariablement semblables à elles-mêmes, impérissables, soustraites au devenir ; les choses matérielles changeantes, soumises au devenir, périssables.

§ 2

Possibilité du savoir

Selon la déclaration d'Aristote (*Métaphysique*, A, 6, M, 4) : Platon a *tout d'abord* pris connaissance de l'*enseignement d'Héraclite* selon lequel tout ce qui relève des sens est en flux perpétuel et n'est donc pas susceptible de *savoir*, et il est resté par la suite fidèle à cette opinion. Ensuite, par l'intermédiaire de Socrate, le père de l'induction et de la définition, il a découvert un *savoir*, non pas assurément d'une chose sensible, mais dans le domaine éthique : il est ainsi parvenu à l'opinion selon laquelle le savoir et la définition qui en est la condition ne se rapportent qu'à des choses non-sensibles et il a donné à de tels objets le nom d'Idées. *1.* Platon met des Idées partout où une définition, un κοινὸς ὅρος [définition commune], est possible : mais le concept n'est pas lui-même Idée : l'Idée est l'objet qui est connu par le concept. *2.* Les objets des définitions universelles ne sont pas les choses sensibles mais un autre genre d'être. *3.* Il a séparé les Idées du sensible parce qu'il considérait le sensible comme dans un flux et un changement constant et que pour cette raison, il ne le considérait pas comme un objet de savoir : mais grâce à Socrate, il considéra l'éthique comme connaissable par concept. Mais les concepts éthiques ne donnent que le *motif* de la séparation, le domaine de l'Idée et le domaine éthique ne coïncident pas. Platon croyait avec Héraclite que toute *chose particulière* était prise dans un flux constant, et grâce à Socrate, il trouva des *définitions* universelles : tout comme nos perceptions particulières (nos intuitions) correspondent à des objets *particuliers*, ainsi à nos concepts universels doivent correspondre des objets, immuables comme le concept lui-même. Le concept (νόημα) ne peut pas exister seulement dans l'âme sans que quelque chose lui corresponde dans la réalité effective. Herbart : « Considérons ces concepts généraux comme des connaissances d'objets réels, qui, chacun sur son mode propre, n'existent qu'à un seul exemplaire, comme le concept correspondant : ces objets réels sont les Idées de Platon ». Seulement, de nombreuses choses effectives correspondent aux concepts qui permettent de les connaître. L'immuable n'est pas quelque chose comme le caractère générique et la loi naturelle, mais il existe *indépendamment du particulier* et *au-delà* du changement (non pas *dans* le particulier, non pas *au moyen* du changement).

§ 3

Rapport avec l'enseignement d'Héraclite

Est-ce véritablement l'opinion d'Héraclite que Platon a fait sienne ou bien celle des héraclitéens ? Que veut dire le principe d'Héraclite : πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει [tout change et rien ne reste] ? Si l'on dit que la *matière* de toutes les choses change constamment, cela signifie que toute chose renouvelle constamment la consistance de ses parties ; si l'on dit que toute chose particulière périt et qu'aucune ne demeure, cela veut simplement dire qu'aucune chose ne conserve éternellement son existence individuelle, même si elle se maintient longtemps inchangée. Dans le dernier cas, tout l'accent porte sur οὐδὲν μένει [rien ne reste] et πάντα χωρεῖ [tout change] veut seulement dire que toute chose doit céder un jour sa place. Dans le premier cas, χωρεῖ a un sens très fort et οὐδὲν μένει se rapporte à une partie de la substance : aucune partie de cette dernière ne reste effectivement la même, par exemple aucune parcelle de terre ne reste terre, et elle ne l'est même guère plus d'un instant. Mais alors tout ce qui persiste du point de vue de sa qualité spécifique et spatialement serait radicalement supprimé du monde et ce que Platon tient pour l'opinion des héraclitéens serait exacte, à savoir qu'aucune chose n'est ceci ou cela, mais seulement *devient* toujours. *Cette interprétation est celle de Platon, et il suit en cela les héraclitéens* : alors qu'Héraclite, comme le prouve Schuster pp. 207 sq., veut seulement dire que rien dans le monde n'échappe finalement à la ruine. L'accent principal est mis sur οὐδὲν μένει. Le ciel et la terre disparaîtront : parce que rien ne subsiste, il ne peut y avoir de fins ultimes vers lesquelles tout serait orienté selon un ordre de perfection croissante. L'activité de la nature est comparée à celle d'un potier, qui forme à partir de l'argile des figurines et des objets qu'il pétrit ensuite à nouveau. *Héraclite veut dire que rien ne peut subsister définitivement.*

§ 4

Le rapport à Kratyle

L'inférence suivante est-elle d'Héraclite : « Tout s'écoule, donc aucune connaissance (ἐπιστήμη [science]) de l'être n'est possible en partant des choses sensibles » ? Non. Elle ne vient pas non plus de l'héraclitéen que fut Protagoras, mais elle est de *Kratyle*. L'opinion de Protagoras était plutôt qu'il y a une ἐπιστήμη et qu'elle se confond avec l'αἴσθησις [sensation, entendue au sens large de manifestation] et avec la δόξα [l'opinion] qui porte sur elle (donc ἐπιστήμη = δόξα = αἴσθησις [science = opinion = sensation]). Il veut dire qu'il n'existe qu'un seul mode de connaissance, que la connaissance existe, mais qu'elle n'a pas de validité *universelle*. Héraclite n'est pas du tout le père de la doctrine du mépris des sens : au contraire, il a d'abord fondé la μάθησις [la science, ce que l'on peut enseigner] sur l'ὄψις [la vue] et l'ἀκοή [l'audition], donc *réflexion sur le fondement de l'expérience* (croyance sans réserves en la γνῶσις [connaissance]) : Parménide polémique contre le monde d'Héraclite comme le monde de la δόξα [opinion]. Les élèves d'Héraclite en restèrent là : « *si* tant est qu'il y ait une connaissance, elle vient des sens, car une connaissance non sensible existe encore moins ». Ainsi, deux orientations purent apparaître. Les *uns* ne se fièrent plus aux sens et ils perdirent ainsi ce qui est la base de tout savoir : esprits mélancoliques, comme Kratyle, ils perdirent tout espoir et n'osèrent plus signifier qu'en indiquant du doigt. Les *autres* (Protagoras) se laissèrent moins décontenancer et ils cédèrent seulement en ce qu'ils reconnurent qu'une connaissance *valable universellement* ne peut venir de l'αἴσθησις : mais comme seule cette dernière pouvait être la source de la connaissance, on ne pouvait donc plus admettre qu'une connaissance *individuelle*. Ils nièrent qu'un homme puisse connaître quelque chose des perceptions et des représentations d'un autre homme : aussi ne pouvait-il aucunement mettre en évidence de contradictions chez lui. Des connaissances individuelles ne peuvent être réfutées. Platon part donc d'un scepticisme désespéré non seulement en ce qui concerne la connaissance des choses sensibles, mais encore envers toute connaissance en général : il ne croit plus à la possibilité de la connaissance parce qu'il adopte le fondement de Kratyle : « s'il y a connaissance, c'est seulement par les sens ». Il nous faut admettre comme *première* influence de la philosophie sur Platon un *sombre désespoir*. Ainsi, toute vie morale était-elle réduite à néant, il n'y avait plus de règle de conduite, tous les concepts sont fluctuants, l'individu est sans repère aucun et ne connaît aucune norme, aucune limite. Il ne restait plus que la solution de Protagoras : le culte de l'individu, l'homme comme sa propre mesure. Platon ne trouva pas cette solution. Il nous faut considérer avant tout ce désespoir comme *moral*. Mépris de la réalité effective.

§ 5

Influence de Socrate

Platon s'est formé les convictions suivantes : *1.* le devenir et le changement ne peuvent jamais être attribués à la véritable essence des choses, *si tant est* qu'une telle essence existe. Car l'être doit toujours être identique à lui-même et ne peut pas être en contradiction avec lui-même. *2.* L'erreur et l'apparence n'appartiennent pas à l'essence des choses. Une chose, à propos de quoi des *opinions* très différentes sont possibles, comme par exemple la nature dans son ensemble, ne peut pas être l'essence des choses. Ou bien le connaître appartient à l'être, et alors il ne peut être que vrai, ou bien il appartient au devenir et à l'apparaître et alors il ne peut être que variable et faux. Il faut que le véritable savoir ne se rapporte qu'à ce qui persiste et il faut qu'il soit lui aussi stable et inébranlable. Un tel savoir existe-t-il ? Kratyle le niait : il n'existe donc pas pour lui d'être vrai des choses ou alors cet être est totalement au-delà de la perception et ne nous concerne en rien. En conséquence, nous serions condamnés à vivre dans un monde totalement futile, toujours en contradiction avec lui-même, dans l'apparence et les ténèbres. Socrate montre que la plupart des hommes vivent ainsi, les plus grands et les plus célèbres au premier chef : ils sont prisonniers de l'illusion ; leur grandeur est sans valeur parce qu'elle repose sur l'illusion et non sur le savoir. Socrate ajoute au *mépris de la réalité effective* le *mépris des hommes* : il délivre Platon de la vénération. Dans le monde de l'apparence, des

sens, il n'existe que des grandeurs apparentes (Homère en personne, Périclès, etc.).

§ 6

Le combat contre le « sensible »

Le mépris et la haine de Socrate envers la réalité effective était avant tout un combat contre la réalité la plus immédiate, celle qui importune le penseur, contre la chair et le sang, la colère, la passion, la volupté, la haine : selon le témoignage de Zopyrus, il avait de fortes dispositions pour cela, et elles triomphent ici. Il transmet cette haine du sensible à Platon : se libérer autant que possible des sens devient un devoir moral. Les sens comme facteurs troublant la paix de l'homme moral, les sens comme facteurs troublant la paix du penseur. Autant que possible s'en affranchir : alors la connaissance vraie pourra être possible. Ou n'y-a-t-il aucune connaissance indépendante des sens ? Existe-t-il une pensée dont les sens ne fournissent pas la matière ? Non pas d'abord *in sensu* mais immédiatement *in intellectu*. Il trouva quelque chose d'approchant.

§ 7

Les concepts socratiques

Qu'est-ce qui est *juste* ? Qu'est-ce qui est *beau* ? Nous ne voyons jamais le Juste ni le Beau mais nous nous contentons toujours de nommer belles et justes des choses particulières. D'où tirons-nous ces concepts ? Pas de l'expérience. Bien plutôt, nous les introduisons d'abord dans l'expérience et nous les appliquons à l'expérience. Nous les avons *en nous* ; il y a là quelque chose qui n'est pas d'abord *in sensu* puis ensuite *in intellectu*. Personne n'a jamais vu le beau, le même, etc., etc. ; comment donc en savons-nous quelque chose ? La question cardinale de *l'origine des concepts* surgit. Il faut penser que Platon est parti de telles abstractions comme le Bon, le Beau, le Juste et non du concept de cheval. Il niait que l'abstraction soit le produit d'une opération d'*abstraction*. Comment pourrait-on extraire ce qui reste toujours identique à soi-même de ce qui change toujours !

§ 8

Critique de la faculté de connaître

Il existe *1.* des représentations, dépendantes des sens, changeantes, exposées à l'erreur et à la contradiction, elles rendent l'homme mauvais et sensuel, agité ; *2.* des concepts non-sensibles sans corrélat dans le monde sensible, immuables, ils rendent l'homme moral, tranquille, ferme, semblable à Socrate. La pensée logique comme fondement de la morale, la représentation et l'opinion illogiques comme fondement de l'immoralité.

§ 9

Distinction de deux sortes d'être

Ce que la δόξα [l'opinion] est à l'ἐπιστήμη [la science], le monde empirique du devenir doit nécessairement l'être par rapport au monde de l'être. L'existence de l'ἐπιστήμη témoigne de celle d'un monde de l'être. L'être-là empirique est un mode de l'être totalement mauvais et imparfait, correspondant à la δόξα qui est le mode mauvais et imparfait de la pensée. La δόξα se rapporte au monde sensible, mais à quoi se rapporte l'ἐπιστήμη ? Ce qui représente et ce qui est représenté se rapportent l'un à l'autre, comme ce qui pense et ce qui est pensé. Quel est le contenu ou l'objet de la pensée ? Quel est l'être qui est connu par la pensée ? Quel est le corrélat du concept comme le monde sensible est le corrélat de la δόξα ? Le savoir ne peut se rapporter qu'à l'être véritable. Or Platon a appris par Socrate que le savoir existe : cependant Socrate n'a pas trouvé les objets parce qu'il n'a pas trouvé les concepts purs. Mais il trouva la méthode par laquelle il faut chercher les concepts. Cette méthode est la *dialectique*.

§ 10

La dialectique comme voie de la connaissance de l'être

Seul un concept très exactement délimité, un concept donc à tous points de vue sans faille, peut donner accès à l'être. Il faut donc s'efforcer de faire la chasse au concept au moyen de la dialectique, de surmonter toute pensée vague, d'éliminer toute illusion et toute équivoque. C'est la *tâche suprême* du philosophe, que de découvrir le domaine des concepts, de les déduire l'un après l'autre, et de transmettre la connaissance parfaite. Dans l'Académie, tout l'enseignement portait sur la dialectique. Platon ne sait rien d'une saisie intuitive des Idées, la voie du concept est *toujours* la dialectique : au concept exact correspond donc nécessairement un être que naturellement on ne peut voir et percevoir que grâce au concept. L'enseignement au moyen de la dialectique s'oppose à la persuasion par la rhétorique et l'écriture. Ces dernières ne produisent aucun savoir, mais seulement une δόξα.

§ 11

Portrait du philosophe accompli

Il vit entièrement dans les abstractions les plus pures, ne voit ni n'entend plus rien, n'estime plus rien de ce que les hommes estiment, il hait le monde réel et cherche à propager son mépris. Il vit comme dans une caverne, après qu'il a vu la lumière du jour et les véritables ὄντα [étants] : il est inévitable que les autres hommes le tiennent pour insensé lorsqu'il leur recommande de ne plus croire à la réalité des choses qu'ils voient et entendent. L'homme platonicien est très différent du socratique : car Socrate dit (Xénophon, *Mémorables*, III 9) : « Le meilleur citoyen et celui que les dieux chérissent le plus, est celui qui, agriculteur, accomplit bien les devoirs de l'agriculteur, médecin, accomplit bien les devoirs de l'art médical, et qui dans la vie politique remplit bien ses devoirs envers l'État. Mais l'homme qui ne fait rien de bon n'est ni utile ni agréable aux dieux ». Socrate était un bon citoyen, Platon un mauvais, comme Niebuhr

a osé le dire. Cela veut dire que Platon a livré un combat à mort contre les conditions politiques en place et qu'il était un révolutionnaire extrêmement radical. L'exigence de former des concepts exacts de toutes les choses paraît inoffensive : mais le philosophe, qui croit les avoir trouvés, traite tous les autres hommes de fous et de dépravés et toutes leurs institutions de folies et d'obstacles à la pensée véritable. L'homme aux concepts exacts veut *juger* et *régner* : croire posséder la vérité rend fanatique. Cette philosophie est partie du mépris de la réalité effective et des hommes : très vite, elle manifeste une tendance tyrannique. Platon semble, si l'on se fonde sur l'*Apologie de Socrate*, avoir conçu la pensée décisive concernant la manière dont un philosophe doit se comporter envers les hommes : comme leur médecin, un frein sur la nuque des hommes. Il renforce l'idéal et saisit les pensées : *la science doit régner* : celui qui sait, qui est le plus proche des dieux, doit être législateur et fondateur d'Etats. Les *moyens* qu'il emploie sont : liaison avec les pythagoriciens, recherches pratiques à Syracuse, fondation de l'Académie, activité d'écrivain et combat inlassable contre son temps.

§ 12

Une fausse compréhension de l'origine de la théorie des Idées

Désespoir envers le savoir, puis conviction de la possibilité du savoir, la dialectique étant conçue comme le chemin du savoir — telle est la genèse historique de la théorie des Idées. Récemment, on a souvent supposé une autre genèse, à partir d'une intuition esthétique ; l'expression « Idée platonicienne » a obtenu droit de cité en *esthétique* : qu'entend-on par là ? Schopenhauer, *Parerga*, II 78[1] « le degré dans lequel les choses sont conçues seulement dans le particulier ou bien de plus en plus généralement donne l'échelle la plus correcte pour mesurer la hiérarchie des intelligences. L'animal ne connaît que le particulier en tant que tel, il reste prisonnier de la saisie de l'individuel. Mais tout homme rap-

1. N.d.T. — Ce passage se trouve en note à la fin du § 50 de la deuxième partie des *Parerga und Paralipomena*, (pp. 83-84 de l'édition Diogenes).

porte l'individuel à l'unité du concept, c'est justement en cela que consiste l'usage de sa raison, et ces concepts deviennent d'autant plus généraux que son intelligence est grande. Lorsque cette saisie de l'*universel* pénètre aussi la connaissance *intuitive* et que non seulement les concepts mais aussi ce qui est appréhendé par intuition est saisi immédiatement comme universel, alors surgit la connaissance des Idées platoniciennes ». Donc saisie intuitive de l'universel — Genèse des Idées platoniciennes. Est-ce historiquement vrai ?

§ 13

L'opposition de la science et de l'art

La science se rapporte aux lois, à la liaison et aux causes des *phénomènes*, à l'aide de concepts elle parvient au général, elle en dérive le particulier. L'étiologie[2] prend en considération les changements, la morphologie le permanent. L'histoire du genre humain, la masse des données, le changement des temps, les multiples formes de la vie humaine dans les différents pays et les différents siècles, tout cela n'est que la forme accidentelle du *phénomène* de l'Idée, et est aussi étranger à l'Idée elle-même, aussi inessentiel et indifférent, que les dessins que forment les nuages le sont aux nuages, les remous au ruisseau et les fleurs qui apparaissent dans la glace à la glace elle-même.[3] Les données du monde, le thème des recherches de la science ne sont que les caractères à partir desquels on peut déchiffrer l'Idée de l'homme. Il en est dans le monde comme dans les drames du Gozzi,[4] dans lesquels ce sont toujours les mêmes personnages qui

2. N.d.T. — L'étiologie est la science de la nature en tant qu'elle étudie les lois des modifications des phénomènes ; c'est la science des causes. La morphologie, ou science des formes, est la science de la nature en tant qu'elle étudie ce qu'il y a de permanent dans les phénomènes. Ces deux expressions sont utilisées par Schopenhauer, cf. *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, trad. franç. Burdeau revue et corrigée par R. Roos, Presses Universitaires de France, Paris, 1984, cf. par exemple, pp. 175 sq., et ici surtout p. 238.
3. N.d.T. — Cf. *Le Monde..., op. cit.*, pp. 235-236.
4. N.d.T. — Carlo Gozzi (1720-1806) pamphlétaire et dramaturge italien dont les personnages sont ceux de la *Commedia dell'arte*. Cf. *Le Monde..., op. cit.*, p. 237. Nietzsche reprend Schopenhauer presque littéralement.

apparaissent, avec la même intention et le même destin ; les motifs et les données sont bien sûr différents dans chaque pièce ; mais l'esprit des données est le même. Les personnages d'une pièce ne savent également rien des événements d'une autre, dans laquelle ils agissent pourtant eux-mêmes. Le monde du changement, des lois et des relations est le thème des recherches de la *Science*. Son outillage, ce sont les concepts, sa méthode les causes. En revanche l'*art*, l'ouvrage du génie ne prend en considération que l'essentiel du monde, le fond des phénomènes, il reprend les Idées éternelles déjà saisies par la contemplation. La première manière de voir est celle d'Aristote, la deuxième serait-elle celle de Platon ? La première ressemble aux innombrables gouttes d'eau violemment mues d'une cascade, la deuxième ressemble à l'arc-en-ciel paisible surplombant cette agitation furieuse.[5] Le génie est la faculté d'agir selon l'intuition pure, de se perdre dans l'intuition. Le génie ne voit pas dans les choses ce que la nature y a effectivement formé, mais ce qu'elle s'est efforcée d'y former, sans qu'elle y soit parvenue. Il comprend la nature à demi-mot et exprime ce qu'elle ne fait que balbutier ; il imprime au marbre dur la forme de la beauté, que la nature rate en des milliers de formes et il apostrophe la nature ainsi : « Oui, c'était bien ce que tu voulais dire ». C'est seulement ainsi que le Grec pouvait trouver le type originel de la forme humaine et le poser comme règle de la sculpture. Et c'est seulement grâce à une telle anticipation qu'il nous est à tous possible de reconnaître le beau là où la nature y est parvenue. Cette anticipation est l'*Idéal*. L'âme humaine dans l'art va au-delà de la beauté donnée dans la nature, et ce serait chose impossible si l'Idée du beau, que l'on appelle l'idéal et dont seule la comparaison avec la nature existante détermine ce qui est beau en elle et ce qui ne l'est pas, n'était pas déjà dans l'âme. La nature est morne. L'artiste doit commencer par l'expliquer, dit K. Hillebrand.[6] Celui qui regarde attentivement un tableau du Titien y découvrira une masse de couleurs, bleu,

5. N.d.T. — Cette comparaison se retrouve dans Schopenhauer, *Le Monde...*, *op. cit.*, p. 240.
6. N.d.T. — Karl Hillebrand (1829-1884). Cf. *Ecce Homo*, « les inactuelles » : « [K. H. est] le dernier grand allemand humain qui ait encore su écrire. », *Œuvres Complètes de Nietzsche*, édition Colli-Montinari, tome VIII I, Gallimard, Paris, p. 293.

rouge, jaune, vert, qu'il n'a jamais perçues telles quelles dans la nature ; et il en est de même des contours des muscles et des os, que le sculpteur nous donne à voir. Ces couleurs et ces contours, l'artiste ne les invente aucunement ; elles sont présentes dans la nature, mais l'artiste les rend visibles et les souligne doucement. Notre œil est indifférent aux couleurs et aux contours ; nous ne pensons pas lorsque nous voyons un visage, que la peau apparaît différemment sur les os, sur le cartilage et sur la chair, et sur les parties grasses : l'artiste nous le fait immédiatement sentir.

§ 14

Platon est-il parti de l'idée esthétique ?

Pour cela, il serait nécessaire qu'il soit parti du monde *visible*. Schopenhauer se représente Platon devant un animal et disant : « Cet animal n'a pas vraiment d'existence véritable mais seulement une existence apparente, un devenir incessant, un être-là relatif, qui pourrait tout aussi bien être nommé un non-être qu'un être. Seule l'Idée qui se reflète dans cet animal est véritablement existante, ou l'animal en soi, αὐτὸ τὸ θηρίον, qui ne dépend de rien, mais qui est en et pour soi καθ' ἑαυτό ἀει ὡσαύτως, qui n'est pas devenu, qui ne périt pas, mais est toujours de la même manière ἀει ὄν καὶ μηδέποτε μήτε γιγνόμενον μήτε ἀπολλύμενον. Dans la mesure où nous reconnaissons dans cet animal son Idée, il est totalement indifférent et sans importance que nous ayons cet animal maintenant devant nous ou son ancêtre ayant vécu il y a mille ans, que cet animal soit là ou dans un pays lointain, qu'il s'offre à nous de telle ou telle manière dans telle ou telle position ou attitude, enfin qu'il soit cet individu ou n'importe quel autre de la même espèce : cela est nul et non avenu et ne concerne que le phénomène : l'Idée de l'animal seule possède un être véritable et fait l'objet d'une connaissance effective ».[7] Il est peut-être possible que quelqu'un en arrive, à partir de la considération du monde *visible*, à l'hypothèse des Idées : mais Platon n'y est pas parvenu en suivant cette voie. Il a bien fait l'hypothèse de l'Idée

7. N.d.T. — Cf. *Le Monde...*, *op. cit.*, livre III, § 31, p. 223.

de l'animal mais seulement plus tard. La théorie des Idées *n'*a *pas* son *origine* dans la considération du monde visible. En conséquence, elle n'a pas une origine *esthétique*, car la contemplation esthétique suppose que l'*objet du regard* peut être au sens fort. Platon n'est pas parvenu à la théorie des Idées à partir du visible, mais seulement à partir de *concepts non sensibles* comme le Juste, le Beau, l'Égal, le Bien.

§ 15

Autres objections contre l'hypothèse d'une genèse esthétique

1. La dialectique comme voie vers l'Idée. *2.* Le mépris de Platon pour l'art, qu'il ne comprend en rien d'une manière esthétique. *3.* son goût pour les mathématiques. Il est essentiel de ne pas déformer totalement son portrait : s'agit-il d'une nature spécifiquement artistique, qui s'est tournée vers la philosophie ? S'est-il véritablement inspiré des arts plastiques ? Est-il un adepte de l'intuition, d'une approche mystique du cœur des choses (ce que Schelling avait appelé l'intuition intellectuelle des choses) ? Est-il vrai que Platon « suit plutôt la manière de connaître qui engendre les œuvres des beaux-arts en général, et qu'Aristote fut en revanche le père des sciences, qu'il mit en place et dont il délimita les domaines en indiquant à chacune sa voie : Aristote se tenait autant que possible au champ de l'expérience ; Platon justement dans les choses importantes ne pouvait trouver une approche scientifique mais seulement une approche *mythique* » ? Nous verrons si l'approche mythique prouve ici vraiment quelque chose. Donc, d'abord la dialectique, « le don suprême des dieux, le véritable feu de Prométhée » (*Philèbe*, 16 *b*), la seule propriété du καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφῶν [pur et juste philosophe], qui doit dominer toutes les autres sciences et arts : le dialecticien est celui qui sait rendre compte de son savoir sous forme de questions et de réponses (donc pas de manière mystique), elle consiste en la formation de concepts (συναγωγή [rassemblement]) et en leur division (διαίρεσις) : *1.* Ramener la multiplicité de l'expérience à un seul concept générique. *2.* Diviser ce dernier en ses espèces, descendre méthodiquement toute l'échelle des subdivisions de ce concept unique jusqu'au particulier. Comme

exercice préliminaire à la dialectique, Platon conseille de déterminer hypothétiquement le domaine du concept : toutes les conséquences qui découlent d'une hypothèse, mais aussi celles qui découlent de l'hypothèse contraire, doivent être indiquées, pour voir si elles s'accordent avec tout ce qui est par ailleurs reconnu comme vrai (ἐξ ὑποθέσεως σκοπεῖν [examiner par hypothèse]). En tout cas, il prépare la logique aristotélicienne, qui n'aurait pas vu le jour sans l'insistance de Platon sur la dialectique et sans sa pratique de la dialectique : c'est l'œuvre proprement philosophique de l'Académie. Cela ne s'accorde pas avec l'hypothèse d'un naturel contemplatif esthétique. On se conforme ici sans prévention à l'impression donnée par tous les dialogues. Deuxièmement, l'étrange insensibilité de Platon envers l'*art* s'oppose à cette hypothèse. Les art imitatifs au sens étroit du terme, comme la peinture et la poésie dramatique, n'imitent aucunement les Idées, mais sont au contraire φαντάσματος μίμησις [une imitation d'une image], ils ne produisent rien d'effectif, mais τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν, ὂν δὲ οὔ [quelque chose de semblable à l'être, mais qui n'est pas], seulement un ἴδωλον [une image] des choses, ils sont πόρρω τοῦ ἀληθοῦς, τρίται ἀπὸ τῆς ἀληθείας [éloignés de trois degrés de la vérité] les poètes sont μιμηταὶ εἰδώλων ἀρετῆς καὶ τῶν ἄλλων [imitateurs d'une image de la vertu et des autres choses], leur ἀλήθεια [vérité] leur reste étrangère. L'art a pour fin le plaisir, il flatte les penchants des masses, son contenu est la plupart du temps immoral et erroné, il habitue l'auditeur insensiblement à des opinions et des actions immorales. L'imitation est en général déjà moralement douteuse. La pitié, la désolation, l'hilarité, la joie qu'on prend au malheur d'autrui, la colère etc., etc., sont toutes des passions néfastes que l'art renforce. Remarquable hostilité envers Homère. L'utilisation dans tous les domaines de la norme *morale* montre déjà que Platon n'a pas d'opinion de première main sur l'art, et moins encore sur les arts plastiques qui ne sont jamais mentionnés que très accessoirement. La joie véritable issue de ce qui est effectivement donné, les débordements du cœur dans l'appréhension du monde, sont totalement étrangers à Platon. Il serait encore permis, en se fondant sur le Platon connaisseur et juge de l'art, d'en appeler à l'*artiste* Platon. Or, il est certain que sa puissance artistique dans l'écriture diminue beaucoup (il ne la prend pas autant au sérieux que nous), que

seuls très peu de dialogues sont vraiment *composés*. Toujours plus ternes, toujours plus décousus (*Parménide*, *Philèbe*). Même dans le *Phèdre* et le *Banquet* on ne doit pas oublier la *compétition* (avec les autres écrivains de son temps). La force dramatique de Platon a été étonnamment surestimée. La langue il est vrai est d'une richesse infinie, mais les jugements des anciens étaient assez rudes (oscillation entre les styles, outrances, manière dithyrambique etc., etc.). Le plus grand charme réside pour nous dans le fait que des hommes d'une autre époque y sont décrits, que nous percevons le langage de la plus haute société d'alors et ses mœurs etc., etc. Bref, la tendance artistique de Platon n'est qu'une tendance accessoire de sa nature, et non une tendance principale. Et assurément, cette tendance est dominée par une autre, la tendance morale. Il est *moral* de part en part. La genèse de la théorie des Idées ne peut être comprise sans cette tendance morale, mais elle est tout à fait compréhensible sans cette tendance annexe pour l'art. *Troisièmement*, l'aversion des natures artistiques contemplatives contre la *mathématique* est bien connue, car cette dernière porte précisément sur les formes les plus générales du phénomène, l'espace et le temps, au contraire de l'attitude qui ne s'intéresse qu'au contenu du phénomène. D'autre part, la démarche logique des mathématiques rebutera de tels hommes parce que cette démarche fait obstacle à la connaissance vraie et qu'elle donne peu de satisfactions en tant que simple enchaînement de conclusions : elle exige avant tout un effort de mémoire, pour avoir présentes à l'esprit toutes les propositions antérieures. L'expérience confirme que les grands génies de l'art n'étaient pas doués pour les mathématiques. Alfieri raconte qu'il n'a jamais pu comprendre ne serait-ce que la quatrième proposition d'Euclide. On a suffisamment reproché à Goethe son manque de connaissance en mathématiques.[8] A cela s'oppose l'importance des mathématiques pour Platon. Elles sont le préalable nécessaire à qui veut parvenir à la théorie des Idées. L'objet de la science mathématique est à mi-chemin entre l'Idée et le phénomène sensible ; ainsi la mathématique est-elle un intermédiaire entre la représentation sensible ordinaire et la science pure : elle

I8. N.d.T. — Cf. *Le Monde...*, *op. cit.*, p. 244 où cette phrase se retrouve presque littéralement.

se distingue de la représentation en ce qu'elle s'occupe de l'essence des choses, des propriétés communes et immuables, et de la science en ce qu'elle ne peut connaître l'Idée pure en elle-même, mais seulement à partir du sensible. Cf. le précepte μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω [que nul n'entre ici s'il n'est géomètre]. Goethe III 215, 40e tome.

§ 16

L'élément éthique dans la genèse de la théorie des Idées

L'étonnante élévation et la grandeur de sa nature morale est universellement reconnue : son épitaphe, Diogène Laërce III, 43 le décrit comme σωφροσύνῃ προφέρῶν θνητῶν ἤθει τε δικαίῳ [remarquable entre les mortels pour la tempérance et la justice de son caractère] ; Olympiodore dit, chap. 6 de *Platon et Homère*, δύο γὰρ αὗται ψυχαὶ λέγονται γενέσθαι παναρμόνιοι [car on dit que ces deux âmes étaient harmonieuses en toutes choses]. Le trait éthique ressort à mesure que le trait esthétique diminue. Aristote dit expressément qu'il est parti des recherches éthiques de Socrate pour faire l'hypothèse du monde non-sensible. C'est pourquoi, dans le système achevé, l'Idée du Bien demeure l'Idée suprême. Tout comme le soleil dans le monde visible engendre la vie et la connaissance, comme il donne la lumière à l'œil[9] et rend visibles les choses, mais aussi permet à toute chose de croître, ainsi dans le monde supra-sensible le Bien est la source de l'être et du savoir, de la faculté de connaître et de la connaissance ; et, comme le soleil est plus élevé que la lumière et l'œil, le Bien est plus élevé que l'être et le savoir (γνῶσις [la connaissance], ἀλήθεια, vérité de l'être, réalité effective) *République*, VI, 508 *e*. On reconnaît là l'élément prédominant de l'âme de Platon, qui a joué un rôle actif dans la genèse de la théorie des Idées. La tâche était de trouver le monde que l'homme véritablement bon reconnaîtra comme *son* monde, dans lequel il ne sera ni troublé ni détourné, dans lequel toute sensualité est réduite au silence, dans lequel voir, entendre et sentir n'existent plus. Le fait d'être bon, la perfection, appartient à l'essence de chaque Idée ; non pas la perfection esthétique, mais la perfection éthique. Le caractère idéal est quelque chose d'autre que le caractère générique ordinaire. Le premier est plus ou moins prononcé ou négligé, tandis que les caractéristiques du dernier doivent se retrouver aussi exactement dans l'exemplaire imparfait que dans le plus accompli. Que l'on pense à l'homme idéal et au caractère générique de l'homme. Mais il y a deux sortes d'homme idéal, deux sortes de caractère idéal surtout. Platon vise le caractère idéal, mais non en tant qu'esthétique. L'idéal esthétique de l'homme est sensible : les Grecs l'ont trouvé et représenté, ce qui veut dire que l'idéalité esthétique se manifeste dans des formes et des contours déterminables. L'éthique n'a rien à voir avec les formes et les contours : τὸ ἀγαθόν [le Bien] est ἀΐδιον [éternel]. L'idée du Beau elle-même chez Platon est entièrement dépourvue de corps et de couleur, elle ne doit être comparée à rien de particulier, ni avec le corporel ni avec le spirituel (*Banquet*, 211 *a*), rien de ce qui rappelle l'apparence ne peut plus lui être attribué. La belle apparence est un accessoire importun, le plus bas degré de l'échelle de la beauté. Cela n'est pas le langage de l'artiste, mais du moraliste, qui tend à confondre τὸ καλόν [le Beau] et τὸ ἀγαθόν [le Bien]. Le mal ne peut appartenir à l'essence véritable des choses ; il se fait immédiatement sentir comme quelque chose qui ne doit pas exister. L'instinct (*Trieb*) est inséparable du mal, il faut le fuir et donc changer. Dans le mal, nous *sentons* la contradiction dans la réalité effective. L'essence véritable ne peut être que purement bonne et parfaite.

9. N.d.T. — L'œil est une flamme qui éclaire ; cf. le texte grec que suit ici Nietzsche.

§ 17

Sur l'élément pythagoricien dans la théorie des Idées

Nous avons vu la signification de la doctrine des héraclitéens et ensuite l'importance de Socrate. Il est frappant que jusqu'à maintenant l'influence la plus essentielle n'ait pas été mentionnée — celle des *Pythagoriciens*. Pour cela, il nous faut encore une fois nous pencher sur le passage d'Aristote, *Métaphysique*, A, 6 : « Les recherches de Platon suivent les systèmes précédemment évoqués, elles se conforment cer-

tes dans les *points principaux* à celles des pythagoriciens, mais, dans une certaine mesure également, elles s'éloignent des philosophes italiques. Donc, comme Platon dans sa jeunesse s'était tout d'abord confronté à Kratyle et aux vues d'Héraclite selon lesquelles tout le sensible est soumis à un flux perpétuel et selon lesquelles pour cette raison la connaissance en est impossible, il a conservé cette opinion par la suite. Mais comme d'autre part, Socrate faisait de l'éthique l'objet de sa recherche à l'exclusion de la nature tout entière, et qu'il y cherchait l'universel et orientait d'abord sa réflexion vers la définition, il le suivit et il aboutit à l'opinion que les concepts ne devaient pas se rapporter au sensible, mais à quelque chose d'autre, dans la mesure où il était impossible dans le changement constant du sensible de former un concept universel à partir d'un objet sensible. Ainsi nomma-t-il cet universel les Idées de l'être, dont toutes les choses sensibles seraient séparées et dont elles recevraient leurs noms ; car, par sa participation aux Idées le multiple existe, et on lui donne le même nom qu'à l'universel. Ici, Platon n'a fait que *modifier* l'expression, car les pythagoriciens font exister l'être par une *imitation* des nombres, Platon avec un autre mot parle de *participation*. Mais ce qu'est vraiment cette participation aux Idées ou cette imitation, ils ne l'ont pas véritablement examiné. Ensuite, Platon tient les choses mathématiques pour intermédiaires entre le sensible et les Idées : elles se distinguent du sensible par leur éternité et leur immuabilité, et elles se distinguent également des Idées en ce qu'il y en a une pluralité d'exemplaires semblables, tandis que chaque Idée n'existe qu'à un seul exemplaire. Mais comme les Idées doivent être l'origine de l'être des autres choses, il déclare que les éléments des Idées sont les éléments de l'être. Le Grand et le Petit sont pour lui le principe matériel, l'Un est le principe formel ; car à partir du Grand et du Petit il engendre, par participation à l'Un, l'Idée, c'est-à-dire les nombres. Mais que l'Un soit substance et non seulement un attribut d'autre chose, il a supposé, comme les Pythagoriciens, et en cela il s'accorde avec eux, que les nombres sont l'origine de l'être de ce qui reste. En revanche, il lui revient en propre d'avoir fait de l'illimité, qui était chez ces derniers une unité, une dualité, et cette dualité est le Grand et le Petit ; ensuite, il sépara les nombres du sensible, tandis qu'ils < les Pythagoriciens > déclaraient que

les nombres étaient les choses elles-mêmes et ne situaient pas les choses mathématiques entre le sensible et les Idées. Le fait qu'en se démarquant des pythagoriciens, il sépara l'Un et les Nombres des choses et introduisit les Idées, a sa raison dans les recherches logiques — ses prédécesseurs ne savaient rien de la dialectique ».

§ 18

Les Nombres chez les Pythagoriciens

Ils ont pris quelque chose d'imperceptible aux sens pour l'essence des choses — cependant en cela, Parménide les a précédés. Mais l'être véritable est πολλά [multiple] — en cela, Anaxagore est leur précurseur. Mais l'union de ces deux opinions fait la nouveauté de leur point de vue : l'être vrai est multiple et il n'est pas perceptible par les sens. *1. Ils sont les prédécesseurs* de Platon en ce que les *Nombres* sont pour eux l'essence des choses sensibles, le réel véritable, en même temps que la matière et les propriétés des choses : les choses sont engendrées par *imitation* des Nombres, car ils ont remarqué les nombreuses ressemblances des choses avec les nombres. *2. Ils sont à nouveau les prédécesseurs* de Platon en ce qu'ils disent que le monde empirique est l'*imitation* des vrais ὄντα. Les Nombres sont la substance des choses, leurs archétypes, les choses sont précisément pour cela des ectypes des nombres parce que les nombres sont l'essence qui les fait ce qu'ils sont ; ils sont la loi des choses, car la loi est à son application ce que l'archétype est à l'ectype. Cela nous rappelle les déterminations très semblables des Idées. La grande action des Pythagoriciens profite également à Platon : le fait qu'ils disent contre Parménide : comment une multiplicité est-elle possible ? Seulement parce que le non-être *est* aussi ; qu'il a un être. Ils désignent ce non-être comme l'ἄπειρον, l'indéfini, qui n'a aucun caractère particulier ; à l'ἄπειρον s'oppose l'absolument déterminé. Tout être véritable possède deux éléments ; et du fait qu'il y a deux éléments, résulte également la multiplicité. Comme eux Platon suppose un tel ἄπειρον ; il le nomme le Grand et le Petit, c'est-à-dire l'indéterminé du point de vue de la quantité τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν [le Grand et le Petit]. Pour expliquer la

multiplicité des Idées, il faut comprendre cet ἄπειρον comme un élément de l'Idée ; de même, pour expliquer la multiplicité des choses dans leur ensemble, sous la souveraineté d'une seule Idée. C'est une entité invisible et sans forme, sans qualité propre, mais c'est un indéterminé du point de vue de l'extension comme de la qualité, un non-être. Du premier élément τὸ ἕν [l'Un] (l'Idée du Bien) et du deuxième élément τὸ ἄπειρον (τὸ θάτερον [l'autre] et les Idées dans leur différence les unes par rapport aux autres) naît la série des Idées particulières. *3.* Donc : Platon engendre la multiplicité des Idées, à la manière dont les pythagoriciens font naître la multiplicité des nombres : à partir de l'ἕν et de l'ἄπειρον. Ce même ἄπειρον, Platon l'utilise ensuite pour expliquer la multiplicité des exemplaires de l'Idée Une : il fait surgir de l'ἄπειρον de la matière primitive une deuxième matière.

§ 19

La théorie pythagoricienne de l'immortalité

Nous voyons donc que Platon doit aux Pythagoriciens l'hypothèse d'une multiplicité d'ὄντα [êtres] assurément non-sensibles, il leur doit de même la doctrine selon laquelle les choses empiriques sont les imitations de ces vrais ὄντα. Mais comment arrivons-nous, bien que nous vivions dans le monde empirique, à pouvoir savoir quelque chose des Idées ? D'où parvenons-nous à l'ἴσον [l'Égal], à l'ἀγαθόν [au Bien], que nous ne rencontrons pas dans la réalité effective ? D'où affirmons-nous cette ressemblance des choses avec l'Idée ? Ici la théorie de l'*immortalité* de l'âme vient au secours de Platon. Les âmes sont, comme le dit Philolaos, liées aux corps à titre de châtiment ; le corps est une prison dans laquelle la divinité les a jetées pour les punir, et dont elles ne peuvent se libérer par leurs propres moyens. Lorsque l'âme est séparée du corps, elle mène dans un monde supérieur une existence incorporelle, naturellement, seulement lorsqu'elle s'est montrée digne de ce bonheur. Autrement, il y a migration des âmes en des corps différents en tant que pénitence. Platon adopte cette théorie dans son ensemble. Ce qui connaît est une substance immatérielle fondamentalement différente du corps, et que l'on appelle âme ; le corps est un obstacle à

la connaissance. Par suite, toute connaissance transmise par les sens est trompeuse : la seule connaissance vraie est celle qui est dépourvue de caractère sensible (donc d'intuition) et qui en est éloignée ; en conséquence, la pensée pure s'effectue au moyen de concepts abstraits. Car cela l'âme l'effectue entièrement par ses propres moyens ; en conséquence cela s'accomplit au mieux lorsqu'elle est séparée du corps. Une théorie très lourde de conséquences ! Locke seul s'est attaché à nouveau à la recherche de l'origine des concepts et a affirmé qu'il n'y a pas de concepts innés. Donc *1.* la connaissance existe (Socrate) ; *2.* Mais comment est-elle possible ? Grâce à la préexistence de l'âme, à la réminiscence, ἐπιστήμη = ἀνάμνησις [science = réminiscence], commerce avec les véritables ὄντα, le corps et les sens étant comme brouillards et Maya[10].

§ 20

L'appréhension pythagoricienne de la réalité effective

Pythagore nous apparaît comme un réformateur religieux ; il est certain qu'il s'accordait avec les Orphiques sur la théorie de la migration des âmes et sur certains observances religieuses. Il cherche le salut dans une interprétation plus profonde du culte des dieux chtoniens qui existait depuis très longtemps. Il enseignait qu'il fallait comprendre l'existence sur la terre comme une pénitence d'anciennes fautes. Nous trouvons en lui un modèle de Platon, dans la mesure où il veut être un réformateur, et plus particulièrement aussi un réformateur politique. Héraclite n'explique pas ce côté de la nature de Platon. Et pas plus le très populaire Socrate qui reste dans les limites de l'État grec. L'appréhension religieuse de la réalité effective et le pessimisme profond sont d'origine pythagoricienne. De même, la création d'une secte et de l'Académie (talent oligagogique[11]).

10. N.d.T. — L'illusion selon les bouddhistes et Schopenhauer.
11. N.d.T. — *Sic* ; on peut traduire par « propension à la secte ».

§ 21

Revue des influences exercées sur Platon

De Kratyle : vue désespérée sur le monde des φαινόμενα [phénomènes] : par les sens aucune connaissance n'est possible. Tout le sensible est en flux. De Socrate : puissante influence de l'idéal moral. Modèle dans le combat contre son temps. Exercice de formation des concepts et des définitions. Orientation vers une réflexion éthique. Des Pythagoriciens : l'image du réformateur politique et moral, du créateur de secte. Il y a une multiplicité de vrais ὄντα. Les choses empiriques sont leurs ectypes. L'âme est immortelle. La vie, l'union avec le corps, est une pénitence, le philosophe doit se libérer autant que possible du corps. — Ce n'est qu'après une assimilation intime des éléments pythagoriciens que se forme la grande conception de la théorie des Idées ; en même temps la fondation de l'Académie ; et peu après, le premier écrit de Platon paraît, le *Phèdre*, plein des transports de cette période d'élaboration.

§ 22

La genèse du philosophe dans le *Phédon*, 96-102 *a*

Schleiermacher, Stallbaum, Hermann, Susemihl reconnaissent dans ce passage l'évolution de Platon. D'autres, Boeckh, Ueberweg et Volquardsen (*Rhein. Mus.*, XIX, 505) y voient celle de Socrate. Question : la naissance de la théorie des Idées est-elle décrite dans ce passage ? Non. Mais la genèse de la διαίρεσις [la division] et de l'ἐπαγωγή [l'induction], la théorie socratique du concept. Socrate raconte : quand j'étais jeune, je me jetai avec la plus grande ardeur sur les φύσεως ἱστορία [enquêtes sur la nature]. Cela ne correspond pas aux débuts de Platon : il ne rencontra pas chez Kratyle une étude passionnée de la nature. L'enseignement d'Anaxagore était encore inconnu ; alors, il entendit un jour lire un livre d'Anaxagore. Mais au temps de la jeunesse de Platon, la connaissance de la philosophie d'Anaxagore était très répandue (Platon est né l'année de la mort de Périclès). Ce sont deux objections essentielles. Maintenant les caractères particuliers

de cette genèse ! *Première période* — Étude et critique des différents physiciens : il va des uns aux autres πολλάκις ἐμαυτὸν ἄνω κάτω μετέβαλλον σκοπῶν [souvent, j'ai changé du tout au tout au cours de cette recherche]. Enfin, il se forge cette sorte de σκέψις ἀφυής [recherche maladroite]. C'est un des résultats : l'autre est qu'il ne sait pas ce qu'il voulait savoir, qu'il a appris à abandonner l'opinion à laquelle il croyait auparavant fermement, ἀπέμαθον ἃ πρὸ τοῦ ᾠμήν εἰδέναι. Un état de crise très douloureux s'établit, une ἀθυμία [un découragement]. Pourtant, nous trouvons aussi chez Platon une ἀθυμία à propos du savoir ; a-t-elle la même cause ? Chez Platon, c'est le principe de Kratyle selon lequel tout est en flux et n'est susceptible d'aucun savoir ; il n'y a pas de savoir. Chez le philosophe du *Phédon* : « je n'ai pas de savoir », et les raisons en sont : « je ne sais plus expliquer le devenir. Quand j'ajoute un à un, πρόσθεσις [addition], naît une dualité. Quand je divise un, σχίσις [division], naît une dualité : ainsi la dualité naît de deux manières contraires, la diminution et l'accroissement. Je n'ai donc aucune connaissance du devenir ». Ce qui signifie : mes hypothèses antérieures étaient illogiques. Socrate est très loin de désespérer de la possibilité du savoir en général ; ce fut le cas de Platon. A cela s'ajoute, que Platon ne peut pas dire *a)* qu'il ait < exploré > de lui-même, *b)* qu'il ait exploré les unes après les autres les δόξαι περὶ φύσεως [opinions sur la nature] antérieures, *c)* qu'il soit *tout d'abord* parvenu à cette forme particulière de savoir du non-savoir *d)* et qu'il ait trouvé *lui-même* l'issue. Bien plutôt le savoir du non-savoir est la caractéristique notoire de Socrate et non de Platon. — *Deuxième période* : d'Anaxagore, il tire la pensée fondamentale ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος [que c'est l'intellect qui est l'ordonnateur de toutes choses et leur cause]. Donc comme réponse à la question du fondement du devenir : la fin rationnelle : tout dans la nature est ordonné ὅτι βέλτιστα [en vue du meilleur]. Nous voyons que le philosophe est toujours dans le cadre des φυσικὴ ἱστορία [enquête sur la nature] : tandis que Platon a commencé par désespérer dans le domaine de la théorie de la connaissance. Lorsque le Socrate du *Phédon* poursuit sa lecture d'Anaxagore, il remarque que ce dernier n'a pas du tout utilisé sa grande pensée, qu'il ne fait pas du νοῦς [de l'intellect] l'αἴτιος [la cause], mais l'air, l'eau, etc., etc. Le Socrate historique éprouve une grande

joie à découvrir cette grande pensée, *Mémorables* I, 4, 7 et 8 : « Qu'un νοῦς règne dans la nature, par quoi tout se comporte εὐτάκτως [de manière bien ordonnée] ; le Tout ἔοικε σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζώου τεχνήματι [semble avoir été fabriqué par quelque artisan sage et aimant les animaux] ». *Troisième période* — Il adopte une tout autre voie que celle des physiciens. Cette nouvelle manière de considérer les choses s'appelle un ἄλλος τρόπος τῆς μεθόδου [une autre voie de recherche] pour accéder à la connaissance, δι' ὅτι ἓν γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι [pourquoi l'un vient à l'existence, périt ou est], c'est une autre ζήτησις τῆς αἰτίας [recherche de la cause]. C'est une deuxième navigation δεύτερος πλοῦς. Propos plein de courtoisie de l'auteur de cette découverte « il a forgé cette manière en se laissant guider par le hasard » τοῦτον τὸν τρόπον αὐτὸς εἰκῇ φύρω. Le chercheur renonce à utiliser les yeux et les autres sens et cherche à établir solidement les concepts des choses. Sa méthode : il fait l'hypothèse du concept qui lui semble le meilleur. Ensuite, il examine ce qui suit de cette hypothèse et si d'autres sont en accord avec la définition. Pour chaque concept, on en cherche ensuite un plus élevé, à chaque hypothèse, une autre plus élevée, jusqu'à ce qu'on arrive à celle qui est suffisante, ἐπὶ τι ἱκανόν. Le résultat de ce δεύτερος πλοῦς, ce sont le λόγος, les concepts, < donc > la découverte de Socrate et non de Platon, *Mémorables*, IV, 6. 1/I 1, 16/III 9. Aristote, *Métaphysique*, N, 4. Avec un tel λόγος, Socrate chez Xénophon croit comprendre l'essence de toute chose, vers quoi convergeaient inlassablement tous ses efforts. Chez Xénophon encore, chaque λόγος est d'abord introduit comme simplement hypothétique et s'appelle pour cette raison ὑπόθεσις < Mémorables > IV 6, 13. — Donc cette genèse ne correspond pas à celle de Platon : des influences caractéristiques de Kratyle, de Socrate et des pythagoriciens, on ne reconnaît rien. Mais elle se rapporte bien à Socrate : sans que nous puissions dire dans quelle mesure Platon a rendu l'évolution vraisemblable de Socrate ou en a donné une version historique. En tout cas ce n'est pas la sienne propre.

§ 23

Platon en tant que moraliste

La force dominante de Platon se trouve dans le domaine moral : et c'est justement là qu'il est pris au milieu d'un combat : d'un côté les Athéniens anciens, avec à leur tête les καλοὶ κἀγαθοί, [les beaux-et-bons, les gens biens, les gentils-hommes] qui s'en tiennent obstinément aux mœurs ancestrales, de l'autre les sophistes, qui attaquent toutes les traditions. Aux premiers, il démontre le caractère insuffisant et non scientifique de leur concept de la vertu puisque, au lieu de se fonder sur l'essence, ils s'appuient sur l'une ou l'autre des caractéristiques extérieures de la vertu. La démarche des petits dialogues est la suivante : on pose le concept d'une vertu, par exemple la σωφροσύνη [sagesse-tempérance], les différents éléments du concept sont recherchés, complétés, corrigés et le concept tout entier est à nouveau rejeté : on pose un deuxième, un troisième concept, on le modifie, et on l'abandonne à nouveau, et toute la conversation se termine dans le doute (*Charmide*, *Lachès*, *Euthyphron*, *Ménon*). Ainsi Platon combat-il les partisans des concepts populaires de la vertu. Le principe essentiel des sophistes est l'identité de ἡδύ, l'agréable, et de l'ἀγαθόν [du bien]. Cela est particulièrement clair dans le *Gorgias* : si Calliclès a dû constater une fois la différence de l'ἡδύ et de l'ἀγαθόν, il a dû le faire à contrecœur, comme pour tous les autres principes de la sophistique. Les preuves contre cette identité se trouve dans le *Gorgias*, le *Philèbe* et la *République*. *1.* Même ceux qui considèrent le bien et le plaisir comme identiques reconnaissent qu'il y a des plaisirs mauvais à côté des bons, et ils sont contraints en conséquence de tenir la même chose pour à la fois bonne et mauvaise. *2.* Si on les suppose identiques, on doit faire du sentiment du plaisir une norme du jugement de valeur. C'est absurde ; c'est précisément dans l'état de maladie du corps ou de l'âme que le sentiment du plaisir est le plus intense. *3.* Le bon ne peut jamais coexister avec son contraire le mauvais et le mal, en même temps et dans une seule et même chose ; mais le plaisir est indissolublement lié à son contraire, le sentiment de la douleur. Le plaisir consiste dans la satisfaction d'un besoin, le besoin est quelque chose de désagréable : au moment de la satis-

faction plaisir et douleur sont liés, dans la satisfaction même ils cessent en même temps.

Cette preuve ne peut avoir de validité que dans la mesure où le plaisir est considéré comme la satisfaction d'un besoin ; mais c'est selon Platon seulement le plaisir mêlé et impur. Il y a cependant plusieurs sortes de plaisir, dont une de plaisir pur et sans mélange. Ainsi, le concept commun à toutes les sortes de plaisir doit être recherché pour remonter, de là, à l'identité du plaisir et du bien. C'est ce qui arrive dans le *Philèbe*. Il y a quatre catégories de l'être : l'illimité, le limité, le mélange des deux, et la cause du mélange. A la première catégorie appartient tout ce qui n'est pas déterminé par une mesure ποσόν, mais qui est au contraire illimité aussi bien en extension qu'en intensité. C'est là que Platon range le plaisir et la douleur avec l'approbation des partisans de la doctrine du plaisir ; car, disent ces derniers, le plaisir ne serait pas le bien suprême s'il n'était illimité autant par son extension que par son intensité. Si la nature du plaisir réside dans le fait qu'il est quelque chose d'indéterminé, quelque chose qui n'est pas fermement achevé, il en résulte que seul le devenir, et non l'être, peut lui être attribué. C'est là que Platon voit la preuve principale contre l'identité du bien et du plaisir. Parce que notamment tout devenir devient à cause de quelque chose d'autre, à cause d'un autre être quelconque, il ne peut donc avoir en lui-même sa fin et son but mais seulement en dehors de lui, dans un être, le plaisir en tant que devenir ne peut donc coïncider avec le concept du bien, étant donné que ce dernier a sa fin en lui-même. De plus, celui qui verrait la félicité dans le plaisir choisirait pour lui-même un devenir constant et la disparition, puisque la disparition est nécessairement lié au devenir.

§ 24

Définition générale de la vertu

Il entend par ἀρετή [vertu] la qualité d'une chose par laquelle elle est capable de remplir sa fonction. Ainsi il parle d'une ἀρετή des yeux, des oreilles, etc., etc. Toute chose a sa vertu propre. La vertu de toute chose est *a)* son bien véritable : car le bien d'une chose ne peut être rien qui lui soit étranger, mais seulement ce qui appartient à son essence la plus intime, ce qui lui est originairement propre. La vertu est ensuite *b)* sa beauté : car quelque chose est beau lorsque son être est bien adapté, lorsque sa nature est pleine de mesure et d'ordre. La vertu est *c)* la véritable utilité et le vrai avantage de chaque chose : car les concepts de beau et de bien sont par rapport à l'utile dans une relation de cause à effet. Enfin comme tout ce qui est conforme à la nature est également agréable, l'agréable n'est en somme qu'un aspect du beau et du bien ; ainsi dans la vertu d'une chose il y a également *d)* le fait qu'elle soit agréable. Ainsi la vertu est, par exemple, pour le corps son aptitude, sa force, sa beauté, sa santé, son bien-être. La vertu au sens strict du terme est la vertu de l'âme. C'est l'être qui convient à son essence, grâce auquel elle est en mesure d'accomplir sa tâche. Il suit de là que le châtiment est considéré comme un bien parce que, à la manière d'un remède, il rétablit l'âme dans l'état conforme à la nature. Commettre l'injustice est non seulement laid du point de vue moral mais, du point de vue de la nature, c'est encore plus laid que de la subir. La vertu est le véritable bien de l'âme ; ce principe doit être maintenu, à l'exclusion de toutes les autres conséquences extérieures, oui ! même si la vertu restait cachée aux dieux et si elle était méconnue des hommes et si on la considérait comme le contraire de ce qu'elle est ; tout comme le vice est le plus grand des maux, même s'il passe pour le contraire. La vertu est la beauté véritable, la santé, la force et le bien-être de l'âme ; et il est ridicule de se demander s'il est plus utile d'être vertueux et juste ou injuste, même si l'on peut avec l'injustice obtenir les plus grands avantages extérieurs, puisque sans vertu, la santé, la beauté la richesse n'ont aucune valeur. La vertu n'est rien de difficile ni de pénible, mais au contraire elle doit être aussi agréable en tant qu'elle est ce qui correspond à la nature de l'âme. Au sens strict, seul le vertueux éprouve un vrai plaisir : dans le domaine moral on ne doit pas séparer le juste, le bon, le beau de l'ἡδύ [l'agréable]. Alors que les sophistes déclarent que le commandement d'être maître de soi est indigne de l'homme libre, la vertu est précisément digne de l'homme libre parce qu'elle consiste simplement à se conformer à la nature de l'âme, et parce qu'elle n'est rien qui lui soit étranger et imposé de

l'extérieur. δουλοπρεπὲς ἄρα ἡ κακία, ἐλευθεροπρεπὲς δὲ ἡ ἀρετή [la méchanceté est servile, la vertu convient à l'homme libre].

Voici la conclusion fondamentale : l'être conforme à la nature, correspondant à la fin d'une chose, nous l'appelons son ἀρετή [vertu]. Par conséquent, lorsque nous parlons de l'ἀρετή de l'âme, nous ne pouvons désigner que l'être même qui convient à sa nature et à sa fin. Cela peut vouloir dire, ou bien que c'est l'*essence* de chaque chose de correspondre à sa nature et à sa fin, ou bien que c'est la *tâche* de chaque chose de correspondre à sa fin. Dans le premier cas, il est impensable qu'il y ait une contradiction entre l'essence et la fin : il *faut* que chaque chose corresponde à son caractère générique, dont elle doit remplir la fonction. L'ἀρετή serait par conséquent l'*essence* alors elle serait *toujours* ἀρετή puisqu'elle ne serait pas autre chose que le caractère générique. Si L'ἀρετή appartient à l'*essence* de l'âme, alors en elle la κακία [méchanceté] serait impossible. Donc, c'est l'autre solution qui est la bonne : c'est la *tâche* de chaque chose de correspondre à sa fin. Ce qui signifie : Platon ne s'attache pas au caractère générique (ce qui fait de toutes les âmes des âmes), mais au caractère idéal. L'âme parfaite, l'Idée de l'âme est en même temps la véritable *essence*, elle est *réelle*. Correspondre à cette réalité, c'est cela que l'on appelle l'ἀρετή d'une chose. Telle est donc le fondement de la théorie des Idées que seule l'Idée a véritablement un être et une essence. De l'être véritable sont tirés tous les autres prédicats : vrai, bon, beau, utile.

§ 25

Comment la κακία [méchanceté] de l'âme est-elle possible ?

Pourquoi toutes les âmes ne correspondent-elles pas à leur caractère idéal ? Par ignorance : car toutes les âmes *croient* y correspondre par leurs actions. (Cette question renvoie à une autre, celle de la possibilité de l'erreur). Personne n'est débauché, injuste dans la conviction que ce qu'il fait est mal pour lui, mais dans l'opinion fausse que cela est bien pour lui : l'opinion du grand nombre est tout à fait fausse selon laquelle un homme détourné par la passion de la colère, de la vengeance, agit contrairement à son savoir ; personne n'est

méchant volontairement κακὸς ἑκὼν οὐδεις. Dans la méconnaissance de ce qui est juste et bien, Platon voit la source de tous les maux, ἄνοια νόσος ψυχῆς [l'ignorance est la maladie de l'âme]. La connaissance du bien a nécessairement pour conséquence le bien agir. Le savoir est la condition fondamentale de la vertu. Sans le savoir, toutes les vertus ne sont que des ombres de la vertu, sans vérité et sans force, puisqu'elles n'échangent que le plaisir contre le plaisir, la douleur contre la douleur, le plus petit contre le plus grand, alors que la véritable monnaie contre laquelle on peut tout échanger est le savoir (φρόνησις) [*Phédon*, 69 *a-b*].

Le philosophe, dont la vie se fonde sur le savoir possède toutes les vertus. Du principe selon lequel le savoir est la condition fondamentale de la vertu, il s'ensuit que la vertu doit pouvoir être enseignée : tout ce qui fait l'objet d'un savoir peut être enseigné. On se rend compte du peu de valeur que Platon accorde à la pratique de la vertu ordinaire au sort qu'il promet dans la *République* et dans le *Phédon* aux vertueux de cette sorte (ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ [(les vertueux) par conformisme et habitude sans philosophie et sans intelligence, 82 *b* 2] ou ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας [par habitude, sans philosophie]). L'expression paradoxale la plus forte est : agir injustement en le sachant serait mieux (N. B. si c'était possible !) plutôt que de commettre l'injustice par ignorance (par là, on ne doit *pas* penser au pieux mensonge approuvé par le philosophe, c'est-à-dire au mensonge animé d'une bonne intention !) ; mais commettre une injustice sciemment est impossible (c'est pourquoi il est dit à ce propos dans l'*Hippias mineur*, 376 *a* : εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος [si toutefois un tel homme existe]).

La réflexion est donc la suivante : tout homme qui agit, le fait avec une intention, un but : ce but est toujours un bien ou semble l'être. Car personne ne veut sciemment se nuire. Donc l'essence d'une mauvaise action ne peut que résider dans une opinion fausse sur le bien. Si quelqu'un a reconnu la véritable essence d'une chose, son Idée, il ne pourra que faire du bien parfait le but de son action ; car prendre pour fin un autre bien de moindre valeur signifierait se faire du mal à soi-même : ce que personne ne peut faire. Si à la place de l'opinion fausse vient le discernement correct, l'homme agit toujours bien ; donc le véritable philosophe est l'homme véritablement bon. Aussi longtemps que l'homme ne connaît

pas l'Idée, il n'a pas de norme pour son action ; et son ignorance le rend mauvais. Toute âme aspire au bien et ne peut se laisser déterminer que par le bien, c'est-à-dire qu'elle aspire à son archétype, l'Idée de l'âme. Qu'elle ne fasse pas une unité avec elle, cela vient de la δόξα, d'une connaissance insuffisante, qui propose toujours comme fin un faux bien. Parménide en aurait conclu : la multiplicité est une erreur, une illusion de la δόξα, tout le mal réside dans cette multiplicité illusoire.

§ 26

Les quatre vertus cardinales

La sagesse, le courage, σωφροσύνη [la tempérance], la justice. Quant à l'ὁσιότης [la piété], mentionnée dans les petits dialogues, il en ressort qu'elle est seulement la partie de la justice se rapportant aux dieux : μόριον τοῦ δικαίου το ὅσιον [le pieux est une partie du juste]. L'« âme humaine est constituée de trois parties différentes, la partie pensante, τὸ λογιστικόν, située dans la tête, la partie courageuse θυμοειδές, située dans la poitrine, et la partie concupiscente τὸ ἐπιθυμητικόν, située dans le bas-ventre. Platon compare l'ensemble de l'âme aux forces conjointes d'un attelage ailé et de son aurige (*Phèdre*, 264 *a*). A ces trois parties de l'âme correspondent dans l'État les trois classes : les gouvernants, les soldats et les travailleurs ; au λογιστικόν dans chaque homme correspond le φυλακικὸν βουλευτικὸν γένος [la classe qui garde et qui délibère], au θυμοειδές correspond l'ἐπικουρικὸν [l'auxiliaire] à l'ἐπιθυμητικὸν, le χρηματιστικόν [le fait de chercher à gagner de l'argent]. Car l'État est l'homme en grand : et l'homme est l'État en petit. Il faut que l'État possède aussi ces quatre vertus ensemble, si l'on veut qu'il soit parfaitement bon, comme l'homme particulier ; c'est pourquoi Platon construit son Etat, dans le but premier de voir les quatre vertus écrites en plus gros caractères : pour que l'on puisse ensuite examiner plus facilement ces mêmes vertus écrites en plus petits caractères dans l'homme particulier.

§ 27

Sagesse σοφία φρόνησις νοῦς

L'État possède cette vertu non pas à cause des connaissances particulières de ses citoyens, mais seulement lorsque ce savoir existe dans la seule classe des gouvernants, savoir qui se rapporte à l'État *tout entier*, en ce qui concerne tant ses affaires intérieures qu'extérieures. Cette vertu est liée à la classe des gouvernants et l'État tout entier peut être nommé sage en raison de cette science des gouvernants, bien que cette classe soit, du point de vue du nombre, la plus petite. De même l'homme particulier est sage, lorsque le λογιστικόν [la partie rationnelle] possède le savoir de ce qui est utile et qui convient *à chaque partie* des trois parties de l'âme et au tout. A la classe des gouvernants dans l'État correspond ici le λογιστικόν comme support de cette vertu. Il doit gouverner l'homme tout entier et en avoir soin. La σοφία [sagesse] est médecin, pilote et commandant de l'homme, elle est l'art de tisser du πολιτικός [le politique], qui entrelace les fils plus durs de la chaîne et les fils plus souples de la trame pour en faire un beau tissu, et elle est βασιλικὴ τέχνη [l'art royal], qui, dans les grands et les petits États entrelace les parties les plus rudes et les plus souples pour faire une unité et une harmonie.

Comment arrive-t-on à la σοφία, à la connaissance de ce qui pour l'âme de l'homme est véritablement utile ? Par l'enseignement et l'éducation. Mais comment il les comprend ! L'opinion de ceux qui disent que le savoir est implanté dans l'âme par l'enseignement est fausse : à un aveugle on ne peut greffer un œil corporel. La capacité de voir de l'esprit doit déjà être là, comme d'origine divine. La tâche de l'éducation est seulement, de donner à cet œil de l'esprit la bonne direction de la façon la plus commode, c'est-à-dire de le conduire de la semi-obscurité trompeuse du monde des sens au clair soleil de l'Idée ; du devenir à ce qui est, à l'Idée du Bien. A cette dernière conduit la dialectique, et la mathématique en est le préliminaire (προοίμια).

§ 28

ἀνδρεία [courage]

Platon trouve cette vertu dans son État parce que ce dernier possède dans la classe des gardiens la force de maintenir ses commandements contre les ennemis intérieurs et extérieurs. La vertu du courage dans l'État consiste en ce que les gardiens s'en tiennent à la représentation exacte de ce que la loi ordonne de craindre et de ne pas craindre : qu'ils s'y tiennent si fermement que cette représentation, comme la pourpre dans la laine teintée ne saurait être altérée sous l'effet du détergent constitué par le plaisir et la douleur, le désir et la crainte. Ce que la classe des gardiens est dans l'État, le θυμοειδές [la partie irascible ou ardente] l'est dans l'homme ; comme la classe des gardiens doit obéir à la classe des gouvernants et l'aider, ainsi le θυμοειδές doit obéir au λογιστικόν et l'aider. Le courage consiste en ce que le θυμοειδές maintienne solidement les commandements du λογιστικόν en ce qui concerne ce qui est à craindre et à ne pas craindre, contre le plaisir et la douleur et contre les ennemis extérieurs. Un comportement tout d'abord tourné vers l'intérieur, ensuite vers l'extérieur ; lié constamment à la connaissance (θάρσος, la témérité aveugle à distinguer strictement de l'ἀνδρέια). Les dieux implantèrent la partie la plus noble de l'âme mortelle dans la poitrine (*Timée*) pour qu'elle ait sa demeure près de la raison et pour qu'en union avec elle réprime les désirs. Le courage est le coursier noble de l'âme du *Phèdre* qui se plie de bon gré aux ordres de l'aurige et aide à maîtriser le coursier sauvage.

§ 29

σωφροσύνη [modération]

Cette vertu n'est pas, comme la sagesse et le courage attachée à une seule classe de l'État, elle s'étend aux trois et consiste en la concorde et l'harmonie entre elles sur la question de savoir laquelle doit gouverner et lesquelles obéir. De même dans l'homme particulier : elle est la concorde et l'harmonie entre les trois parties de l'âme qui s'accordent pour

reconnaître que le λογιστικόν [la partie rationnelle] doit gouverner l'homme tout entier. L'opinion populaire est que la σωφροσύνη [modération ou tempérance] est la maîtrise des désirs et un comportement modéré : elle ne voit par suite que ὥσπερ ἴχνη [comme la trace] de l'essence de la σωφροσύνη et non pas la tempérance elle-même : car la répression des désirs peut également provenir d'une autre source que de la compréhension de l'essence du plaisir. Ainsi l'avare réprime-t-il ses autres passions dans le but de satisfaire son désir d'argent. Certains choisissent la mort par crainte de maux plus grands, ils sont courageux par crainte et par lâcheté (celui qui est véritablement courageux ne voit dans la mort aucun mal). Ainsi, il existe une modération par immodération — quand par crainte d'être privé d'autres plaisirs, on se prive de certains autres, et quand, vaincu par un plaisir, on maîtrise les autres : ainsi échange-t-on plaisir contre plaisir, crainte contre crainte. Au contraire, la répression des plaisirs ne devient σωφροσύνη que lorsqu'elle est engendrée par la compréhension que ces plaisirs font obstacle à l'exercice de la souveraineté du λογιστικόν. Un tempérament doux et tranquille est si peu déjà caractéristique de la σωφροσύνη, qu'il n'a même aucune valeur morale en lui-même ; c'est seulement par le lien divin de l'opinion vraie avec le Beau et le Bien que cela devient σωφροσύνη.

Mais comment le λογιστικόν [la partie rationnelle] peut-il gouverner l'ἐπιθυμητικόν [la partie concupiscible] si ce dernier est inaccessible aux arguments rationnels ? L'ἐπιθυμητικόν a son siège entre le diaphragme et le nombril : et il est dirigé par le λογιστικόν au moyen d'images qui sont projetées sur le foie comme sur un miroir. Opposition de la σωφροσύνη lorsque le gouvernement est livré au θυμοειδές ou à l'ἐπιθυμητικόν. L'ambitieux τιμοκρατικός [le timocrate, celui en qui le sentiment de l'honneur domine] se laisse dominer par le θυμοειδές ; tous les autres par l'ἐπιθυμητικόν, celui qui aime les richesses ὀλιγαρχικός [l'homme oligarchique], celui qui recherche les plaisirs δημοκρατικός [l'homme démocratique], le débauché τυραννικός [l'homme tyrannique] cf. Livre VIII de la *République*.

Comment parvient-on à la vertu du courage et de la σωφροσύνη ? Par l'habitude et l'exercice. Tandis qu'en particulier τὸ λογιστικόν [la partie rationnelle] de l'âme n'a pas de relation nécessaire avec le corps — puisqu'il existait avant

l'incarnation et continue d'exister après la séparation d'avec le corps — les deux autres parties de l'âme, qui ne se sont ajoutées en même temps que lui au corps qu'en vue de l'âme connaissante, sont dans une liaison originelle avec le corps. Les vertus de ces puissances de l'âme sont apparentées au corps ; et comme il leur manque seulement le discernement, elles ont besoin d'une formation venant de l'extérieur pour être amenées à la vertu par un exercice qui prend de nombreuses années. C'est en cela que réside la tâche de l'éducation à la vertu, avant que n'existe le discernement du vrai et du bien. La musique et la gymnastique en sont les moyens : la jeunesse doit grandir dans une atmosphère moralement saine, la musique doit être entièrement soumise à la fin de l'éducation. La gymnastique est une sœur de la simple μουσική [musique] et doit avoir pour résultat qu'on s'abstienne de s'adonner à l'ivresse, à la volupté et à la mollesse. Son but est de stimuler et de renforcer le θυμοειδές. La liaison harmonieuse de la gymnastique et de la musique doit faire naître dans l'âme un sage mélange de dureté et de douceur qui est le fondement naturel de la vertu de l'ἀνδρεία et de la σωφροσύνη.

§ 30

δικαιοσύνη [justice]

Après de longs détours, Socrate avec un cri d'allégresse annonce que la trace de la justice est en vue : à maintes reprises, il insiste sur le principe que tout membre de l'État ne doit s'adonner qu'à une seule occupation, celle pour laquelle il est le plus doué par sa nature. τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν [faire sa tâche propre et ne pas " toucher à tout "] : il faut que la justice consiste en cela, car après la découverte des trois autres, la quatrième doit être celle qui prête aux trois la force de leur existence et qui les y maintient. Elle opère l'οἰκειοπραγία [le fait que chacune fasse sa tâche propre] des trois classes : une permutation générale des rôles, πολυπραγμοσύνη καὶ μεταβολή [le fait de faire beaucoup de choses et de changer d'occupation] serait la ruine de l'État. Dans l'essence de la justice également, on voit la portée de la définition : attribuer à chacun le sien, le dépouiller de ce qui ne lui appartient pas. De même dans l'homme particulier ! Juste est l'homme dont les trois parties de l'âme remplissent chacune la fonction qui lui revient. Qu'un tel homme soit juste, on le voit, si l'on prend en considération sa vie extérieure : fidèle et honnête dans son commerce avec ses semblables, plein de politesse dans sa vie privée, plein de respect envers ses parents, fidèle envers les dieux ; car cet homme est devenu intérieurement harmonieux, il a fait d'une multiplicité une unité ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, sa vie extérieure est la conséquence de sa vie intérieure. — L'injustice est une révolte intérieure des parties de l'âme, le soulèvement de l'une d'entre elles. La justice et la σωφροσύνη sont très proches l'une de l'autre, elles sont toujours commentées ensemble dans le *Gorgias*.

§ 31

Le degré inférieur de la vertu

Le savoir est la présupposition de la vertu parfaite, philosophique. Mais il existe un degré inférieur. Il y a deux guides qui montrent le mode de vie convenable, le savoir et l'opinion droite. Cette dernière mène à la vertu inférieure ; l'ainsi-nommée vertu politique en premier lieu (l'art de gouverner des Thémistocle, Périclès, Aristide), où un flair exact et un don de divination remplacent le savoir. Dans les *Lois*, il met aussi comme gardiens de l'État, à côté de ceux qui possèdent le savoir, τοὺς δι' ἀληθοῦς δόξης ἰόντας [ceux qui suivent l'opinion vraie]. Ensuite, la δημοτικὴ ἀρετή consiste à obéir aux lois en vigueur, elle relève de l'éducation et de l'habitude — à cette vertu, il manque la solidité et l'assurance. Donc, elle ne peut être enseignée (car elle est par θείᾳ μοίρᾳ [don divin] et non par ἐπιστήμῃ [science]). A comparer avec les devins et les poètes qui disent pareillement beaucoup de choses correctes, sans en avoir une conscience claire. Aux sophistes, il conteste que leur vertu puisse s'enseigner : elle n'est acquise que par l'éducation et l'accoutumance. Il leur manque, avec la pénétration de l'essence de la vertu, la compréhension de la valeur : la vertu est caractérisée comme difficile et pénible, et son contraire comme facile et agréable ; ainsi la vertu est-elle recommandée pour ses conséquences

dans ce monde-ci et dans l'autre ; les sophistes recherchent dans les préoccupations égoïstes un point de départ pour leur doctrine de la vertu (ils poursuivent avec rigueur en déclarant que la vertu est le plaisir et que le droit du plus fort est le droit naturel de l'homme libre). La vertu du citoyen vaut selon Platon ce que vaut l'opinion droite, son fondement : « une ombre de la vertu » σκιαγραφία ; ces vertueux sont comme des aveugles qui trouvent par hasard leur chemin. Lors de la transmigration des âmes, ils se verront attribuer un corps d'abeille ou de guêpe ou retourneront dans la classe des citoyens paisibles.

§ 32

εὐδαιμονία [le bonheur]

Tous les hommes veulent être heureux ; sur ce point ils ne se contentent pas de l'apparence. Tous cherchent une situation, un état de l'âme où ils peuvent l'être véritablement. Thème du *Philèbe*. Trois conditions sont nécessaires pour que la vie humaine puisse être appelée une vie véritablement heureuse, à savoir, qu'elle ait sa fin en elle-même τέλεον, qu'elle se suffise à elle-même ἱκανόν et qu'elle soit éligible par tous αἱρετόν. Le plaisir ne remplit pas ces conditions : une vie dans le seul plaisir, sans aucune activité de l'esprit, sans discernement, sans représentation ni souvenir, ne se suffit pas à elle-même, et elle n'est pas non plus désirable. Le discernement seul satisfait aussi peu ces conditions (Cyniques, Mégariques) : une vie sans plaisir et sans douleur, en pure apathie, n'est ni désirable ni suffisante — c'est une vie semblable à celle des dieux, elle ne convient pas aux hommes. Ces deux théories méconnaissent la nature humaine. Donc, mélange de la connaissance et du plaisir. Tous les plaisirs qui font obstacle à la vertu et au discernement sont exclus ; ensuite, toutes les passions qui jettent le trouble dans l'âme ; enfin, ce qui accompagne la folie, la méchanceté et la déraison : tout ce qui est faux, mauvais, impur et non nécessaire ne fait aucunement partie du bonheur. A la fin du *Philèbe*, tableau des biens. Au degré suprême, le bien le plus élevé et la cause du mélange convenable (c'est à vrai dire l'Idée du Bien qui, parce qu'elle est

en partie connaissable, peut également être appelée un κτῆμα [une acquisition] de l'homme). Au deuxième degré, caractérisé par τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ τὸ ἱκανόν [la proportion, le beau, le parfait et le suffisant], le rapport correct entre le corps et l'âme, l'harmonie de l'être humain. Au troisième, quatrième et cinquième degrés, les parties de cette harmonie, la raison, les modes de connaissance inférieurs, le plaisir purement sensible. On proclame très haut que le plus vertueux et le plus juste est aussi le plus heureux. La première condition du bonheur est donc la philosophie ; qu'elle soit la seule condition ou que d'autres circonstances, qui ne sont pas au pouvoir de l'homme, ne s'y ajoutent pas, on peut en douter quand on lit que le choix du destin au moment de revenir à la vie terrestre n'est pas accordé à tout le monde, mais limité par l'ordre déterminé du tirage au sort. Certes, on donne l'avertissement et la consolation selon lesquels le premier à choisir ne doit pas être négligent, et le dernier à choisir ne doit pas être découragé : pour lui aussi il y a un bon sort à tirer ; mais il est aussi expressément indiqué qu'il est désavantageux de devoir choisir parmi les derniers. *Philèbe*, 22 *b* le mentionne également comme cause d'un sort malheureux, à côté de l'ignorance, une « malheureuse nécessité » ἐξ ἀγνοίας ἤ τινος ἀνάγκης οὐκ εὐδαίμονος [par ignorance ou par quelque nécessité malheureuse].

§ 33

L'immortalité de l'âme

La vie a chez Platon une signification métaphysique qui dépasse le bonheur sur cette terre (*Théétète*, 176 *a* : πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα [il faut s'efforcer de fuir d'ici-bas vers là-haut le plus vite possible]). D'un autre côté néanmoins, le véritable bonheur de l'existence terrestre est la meilleure garantie d'un bonheur pour tout le temps à venir. C'est malgré tout un bonheur relatif, limité notamment par l'épouvantable union de l'âme avec le corps. La vie actuelle est seulement à moitié réelle, le corps est une prison et une chaîne pour l'âme, oui ! le tombeau de l'âme. Le sensible s'est collé à l'âme comme les algues et les coquillages à un

rocher. Aussi longtemps que l'âme est affligée de ce mal, elle ne pourra jamais contempler la vérité avec pureté ; si l'œil charnel commence à s'éteindre, alors seulement l'œil de l'esprit verra avec acuité. Tâche du philosophe : détachement du sensible, une mort constamment renouvelée. Les plaintes concernant le sensible sont justifiées en considération de l'essence originellement pure de l'âme. Mais celui qui, comme le véritable philosophe et homme vertueux, oriente le cours de sa vie vers l'Idée du Bien, parvient à ressembler à dieu autant qu'il est possible (*République*, X 613, ὁμίοωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν [s'assimiler autant qu'il est possible à dieu]), il devient un ami de la divinité, qui ne l'abandonnera jamais, et qui lui accordera tout, la pauvreté, la maladie et tout ce qui ordinairement passe pour mal dans cette vie et dans l'autre, ζῶντι ἢ ἀποθανόντι [pour les vivants et les morts], en vue de son plus grand avantage. Les mythes de la *République* du *Phédon* et du *Gorgias* mettent en évidence les rétributions dans l'au-delà.

§ 34

Causes de l'immortalité de l'âme

Dans le *Phèdre*, l'âme est appelée ἀρχὴ κινήσεως [principe du mouvement], selon le principe suivant : ce qui est cause du mouvement dans une autre chose et qui est lui-même mû par autre chose, son mouvement a une fin ainsi que sa vie. Mais seul ce qui se meut soi-même ne s'arrête jamais, ce qui se meut toujours n'a pas été engendré et est immortel. Ici, il laisse, outre le λογιστικόν, le θυμοειδές et l'επιθυμητικόν participer à l'immortalité et aussi à la préexistence. Dans le *Timée*, l'âme est soumise au devenir, elle n'est pas entièrement ἀρχὴ κινήσεως, mais elle est dépendante des Idées. L'âme est un assemblage d'éléments différents et c'est pourquoi elle se dissout dans le temps ; les deux parties inférieures périssent ; dans l'âme raisonnable la considération du bien s'y oppose : elle est de part en part un ordre beau et bon, l'œuvre immédiate du dieu suprême : vouloir défaire à nouveau ce bel ordre serait criminel. Elle a dans la volonté de dieu comme dans celle du bien un lien plus fort que dans sa propre nature. Il n'y a pas de preuve métaphysique, mais seulement une preuve éthico-religieuse. Dans le *Phédon*, apparaît maintenant une preuve métaphysique : aucune objection n'est élevée contre elle, seule une défiance due à l'universelle faiblesse humaine persiste. Ici également, l'âme est dépendante des Idées, elle n'est pas elle-même une Idée, elle n'est pas elle-même simple et indissoluble. Elle est seulement, selon la page 79[12], plus apparentée aux Idées, au simple et à l'indissoluble qu'à ce qui est matériel. Plus de précision page 103 : l'âme est par rapport à l'Idée de la vie dans le même rapport que le nombre trois à l'Idée de l'impair, que le feu à la chaleur, que la neige au froid. Maintenant, il en découle cependant la différence, que si, quand le pair, le froid, la chaleur approchent le chiffre trois, le feu, la neige, ces derniers ne parviennent pas nécessairement à leur échapper, et souvent périssent ; l'âme elle, lorsque la mort l'approche, y échappe toujours et ne cesse jamais d'exister en tant qu'âme, car elle relève d'une Idée spéciale, l'Idée de la vie, elle entretient une relation nécessaire avec cette Idée, dont mort et déclin sont exclus, et avec aucune autre Idée quelconque qui ne serait pas comme elle essentiellement opposée à la mort. Donc : non seulement tout principe est immortel, mais également le conditionné qui entretient un rapport nécessaire avec l'idée de la vie l'est aussi. — Il y a trois niveaux. Le dernier est celui de la preuve ontologique, fondée sur le concept : une âme morte est une contradiction logique. Autre argument : *République*, X 609 : la vie de l'âme n'est pas détruite par le mal moral qui est cependant le mal propre de l'âme : ce qui ne peut pas être détruit par le mal qui lui est propre ne peut donc être détruit par rien d'autre. *Phédon* : *1.* argument du passage des contraires l'un dans l'autre : tout comme les vivants deviennent des morts, les morts doivent redevenir des vivants ; on en conclut la préexistence de l'âme ; *2.* à partir de la nature du savoir comme ressouvenir, de même dans le *Ménon*, 80 : l'instruction mathématique et philosophique ne peut être expliquée que par une contemplation des Idées ayant eu lieu avant l'existence terrestre et par leur ressouvenir, donc : préexistence ; *3.* en se fondant sur la parenté de l'âme avec les Idées en tant qu'entités invisibles, simples et impérissables. Cette preuve exige la preuve ontologique comme

12. N.d.T. — Selon la pagination Estienne, comme *infra* « p. 103 ».

complément : c'est pourquoi ici sont jointes les deux objections. La signification du *Phédon* réside dans le fait qu'une doctrine qui relevait du secret des mystères et des sectes y est présentée comme un enseignement susceptible d'examen philosophique et de preuve. Socrate pensait autrement là-dessus : qu'on lise l'*Apologie* : il fait partie des non-initiés. Il envisage froidement les deux éventualités concernant la mort, toute sa philosophie n'est aucunement une μελέτη θανάτου [un souci de la mort]. Cela, c'est platonicien.

§ 35

Matière

Tout devenir s'accomplit suivant un archétype éternel, les Idées, et c'est pourquoi toutes les formes et toutes les qualités des choses sensibles dérivent des Idées. Mais dans ces choses sensibles, il y a en outre quelque chose qui ne peut provenir de la participation aux Idées, un élément qui subsisterait encore invariable si toutes les formes et qualités étaient supprimées, dans la dissipation et le devenir (et qui n'est pas au-delà du devenir, comme les Idées). Ce ne sont pas les éléments d'Empédocle, puisque ces derniers ont déjà des qualités déterminées, ni non plus en général une multiplicité, puisque les qualités par lesquelles plusieurs corps se distinguent entre eux peuvent être elles aussi supprimées, ce n'est pas non plus un corps particulier quelconque, déterminable d'une manière ou d'une autre, encore moins un chaos, dans lequel toutes les qualités ne surgiraient qu'en un mélange sans ordre. C'est une matière brute sans aucune détermination : ἄπειρον, *indefinitum*. Tout comme un même or sert à faire un grand nombre de statues les unes après les autres, et une même cire de nombreuses figurines, ainsi à tout ce qui naît, change et périt, le substrat qu'Aristote appelle ὕλη sert de fondement. Puisqu'elle ne peut jamais devenir autre chose, elle a une certaine invariabilité, une étrange supériorité sur les choses sensibles. Les Idées sont des νοητά [intelligibles], les choses sensibles des δοξαστὰ καὶ πιστά [(objets) d'opinion et de croyance], la matière, qui se tient à un degré encore inférieur (parce qu'elle n'a rien à voir avec les Idées) est μόγις πιστόν [à peine objet de

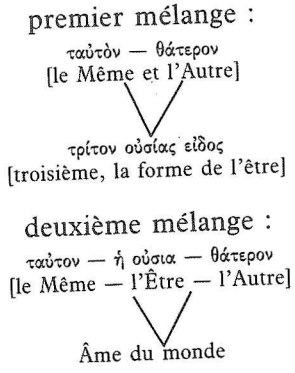
croyance] ; et pourtant, parce qu'elle est toujours semblable à elle-même et invariable, elle se glisse d'une manière illégitime sans droit de cité dans le royaume des νοητά. La difficulté réside dans le fait que Platon l'appelle χώραν et ἕδραν [la place et la résidence] et que le devenir en elle, il l'appelle un devenir ἔν τινι τόπῳ [en quelque lieu]. La grande question controversée, est de savoir si la prétendue matière est autre chose que l'espace.

§ 36

Origine de la matière

Comment Platon parvient-il, quand il met à part toutes les qualités et toutes les formes d'une chose, à trouver cependant encore quelque chose qui reste et se maintienne ? Il ne faut assurément pas se laisser troubler par ce que la science atomistique de la nature appelle matière. La *matière première (Stoff)* n'est aucunement l'ἄπειρον [l'illimité, l'indéfini], c'est un μὴ ὄν [non-être]. — Que l'on imagine un cheval : c'est un ectype de l'Idée du cheval, il en est de même pour le prochain cheval qui se présentera et ainsi de suite. Tous sont *semblables*, à savoir ce sont tous des chevaux si on les rapporte à l'Idée et pourtant, ils sont *différents* en tant qu'ils sont plusieurs chevaux. L'Idée de cheval ne peut expliquer que l'être-semblable et non pas l'être-différent, seulement le ταὐτόν [le même] et non pas le θάτερον [l'autre]. De même que l'Idée est seulement la cause de l'être-un, et de l'être-identique, ainsi il faut une cause, un principe, pour l'être-différent et pour l'être-multiple. Et il en est ainsi pour toutes les multiplicités des ectypes d'*une* Idée. Et il en est de même pour la multiplicité des Idées elles-mêmes. Elles sont d'*un* certain point de vue identiques, une Idée est comme une autre Idée, à savoir une Idée : mais elles ne se confondent pas, par suite, il faut qu'il existe une différence, un élément de l'être-différent. L'élément de l'être-différent est en soi différent, c'est-à-dire qu'il porte en soi tous les signes de la différence, il est indéterminé, ἄπειρον. L'élément qui détermine et délimite cet élément indéterminé, qui le transforme en une unité, c'est τὸ περάς [la limite] ; par la limite περάς, toute Idée devient une idée déterminée, par exemple

l'Idée du cheval. A l'intérieur du domaine d'une idée maintenant, l'Idée est à nouveau τὸ περάς, et les choses particulières déterminées naissent à partir de l'ἄπειρον qui est déterminé par l'Idée. Les pensées fondamentales sont pythagoriciennes. Dans l'écrit de Philolaos, les principes sont justement τὸ περάς et τὸ ἄπειρον, ils constituent une harmonie entre eux, qui fait l'unité du divers et l'accord unanime de ce qui est disposé de manière différente. Les mêmes principes engendrent par étapes d'abord l'unité, puis la série des nombres arithmétiques et ainsi de suite. Le phénomène exemplaire est ici la génération de l'octave ou de l'harmonie au sens étroit : du dissemblable et du même surgit une nouvelle unité. De même chez Platon toute chose est le résultat d'un mélange de ταὐτόν [même] et de θάτερον [autre], et de là naît τρίτον οὐσιας εἶδος [en troisième la forme de l'être]. Or, Il y a en tout trois domaines des ὄντα [êtres], ἰδέαι, μαθηματικά, σώματα [Idées, choses mathématiques, corps]. Pour qu'une ἰδέα particulière, un μαθηματικόν particulier, un σῶμα particulier, vienne à l'existence, il faut toujours que ces deux éléments se mêlent, celui de l'être-un et celui de l'être-différent ; le résultat du mélange est ensuite l'ὄν [l'étant] particulier. Les noms platoniciens pour les στοιχεῖα [éléments] sont alors τὸ ἕν (ταὐτον) [l'Un (le même)] (correspondant à πέρὰς [la limite]) et τὸ μέγα καὶ τὸ μιχρόν [le Grand et le Petit] (θάτερον) [l'autre] (correspondant à l'ἄπειρον [l'illimité]). Naturellement, il faut maintenant que l'ἕν [l'un] dans un genre des ὄντα [des étants], soit autre que l'ἕν dans un autre, de même pour l'ἄπειρον, car, si c'était le même ἕν, le mélange serait nécessairement toujours identique, c'est-à-dire qu'il ne pourrait y avoir trois domaines de l'être. Bien plutôt, l'ἕν et l'ἄπειρον, en quoi consistent les Idées est bien plus élevé et plus noble que l'ἕν et l'ἄπειρον en quoi consistent les μαθηματικά, et à leur tour ces derniers sont plus élevés que ceux en quoi consistent les choses sensibles. La tâche de relier entre eux ces domaines, donc par exemple de faire participer le monde sensible aux Idées incombe aux âmes et avant tout à l'*âme du monde*. Aristote, *De anima*, I, 2, 7 [404 *b* 16 sq.] dit que Platon forme l'âme à partir des éléments, car le semblable est connu par le semblable, mais les choses seraient faites à partir des mêmes principes que ceux à partir desquels l'âme est venue à l'existence. En conséquence de sa formation, elle peut connaître les choses de deux manières différentes : ou bien elle saisit chaque espèce avec l'ensemble de ses éléments, ou bien chaque espèce avec l'un de ses éléments. Donc < de cette dernière manière > l'âme saisit, avec le premier de ses éléments, le premier élément des choses, avec le deuxième, l'autre élément des choses. L'autre manière de connaître est la suivante : l'âme a besoin de tous ses éléments pour parvenir à la connaissance de chaque espèce particulière de choses. L'âme du monde est venue à l'existence à la suite d'un double mélange :



En d'autres termes, les choses elles-mêmes et les éléments des choses sont mélangés pour engendrer l'âme. Les deux modes de connaissance sont maintenant : *A.* l'âme saisit les Idées, les μαθηματικά, les choses sensibles avec l'ensemble de ses éléments ; elle saisit les Idées par exemple avec le ταὐτον et avec l'οὐσία et le θάτερον, c'est-à-dire elle cherche dans les Idées d'abord le même (ce qui fait d'une Idée une Idée) ; car elle connaît l'Idée particulière en elle-même (donc non pas dans sa relation avec les autres) comme une οὐσια. C'est donc la διαίρεσις, la division d'un concept générique en ses modes, qui divise un concept en descendant toute l'échelle de ses subdivisions. <*B.*>[13] L'autre mode de connaissance est la συναγωγή [le mettre-ensemble], le réunion de l'ensemble du contenu d'un concept générique.

La physique de Platon, c'est-à-dire l'opération suivante, la manière dont l'âme du monde engendre le monde, je la laisse de côté en renvoyant au *Timée*. Parce qu'il ne s'agit

13. N.d.T. — Dans l'édition Kröner, le B était situé après le premier point virgule de A.

[mythes vraisemblables] : donc, comme Platon le dit dans le *Phédon*, 114 *d* « que cela arrive *exactement* ainsi, et l'affirmer avec assurance, cela ne convient pas à un homme raisonnable, mais cela s'est passé ainsi ou d'une manière semblable ὅτι ἢ ταῦτ' ἐστιν ἢ τοιαῦτ' ἄττα ».

INDEX

Les index renvoient au seul texte de Nietzsche.

Thucydide
VI II 27 17n

Xénophon
Cyropédie
Helléniques I, 7 28
Mémorables I, I 6 17 n
I, 4, 7-8 58
III, 6, 1 58
III, 9 20
IV, 6 42
IV 16 58
IV, 6, 13 58
58

TABLE

Avant-propos
Note de l'éditeur IX
Note du traducteur XI

Introduction à la lecture des dialogues de Platon
Table des matières 3
Introduction 5
Chapitre premier 9
La littérature récente sur Platon 9
La vie de Platon 17
Introduction aux dialogues particuliers 24

Chapitre deuxième 35
§ 1 Deux modes de connaissance 35
§ 2 Possibilité du savoir 36
§ 3 Rapport avec l'enseignement d'Héraclite 37
§ 4 Rapport avec Kratyle 38
§ 5 Influence de Socrate 39
§ 6 Combat contre la sensualité 40
§ 7 Les concepts socratiques 40
§ 8 Critique du pouvoir de connaître 41
§ 9 Séparation des deux modes de l'être 41
§ 10 La dialectique comme voie vers la connaissance de l'être 42
§ 11 Portrait du philosophe accompli 42
§ 12 Une fausse conception de l'origine de la théorie des idées 43
§ 13 Opposition entre la science et l'art 44
§ 14 Platon est-il parti de l'idée esthétique ? 46

§ 15 Autres objections contre la genèse esthétique 47
§ 16 L'élément esthétique dans la genèse de la théorie des Idées 50
§ 17 L'élément pythagoricien dans la théorie des Idées .. 51
§ 18 Les nombres chez les pythagoriciens 53
§ 19 La théorie pythagoricienne de l'immortalité 54
§ 20 L'appréhension pythagoricienne de la réalité effective 55
§ 21 Revue des influences subies par Platon 56
§ 22 La genèse du philosophe 56
§ 23 Platon en tant que moraliste 59
§ 24 Définition générale de la vertu 60
§ 25 Comment la méchanceté de l'âme est-elle possible ? 62
§ 26 Les quatre vertus principales 64
§ 27 Sagesse 65
§ 28 ἀνδρεία [courage] 66
§ 29 σωφροσύνη [tempérance] 66
§ 30 δικαιοσύνη [justice] 68
§ 31 Le degré inférieur de la vertu 69
§ 32 εὐδαιμονία [le bonheur] 70
§ 33 L'immortalité de l'âme 71
§ 34 Causes de l'immortalité de l'âme 72
§ 35 Matière 74
§ 36 Origine de la matière 36

Index nominum 81
Index auctorum 83